

محمد علي ناصر

قاضي صيدا المحمدي

أصول الدين الإسلامي

عرض ودليل وتعقيب

منشورات المكتبة العصرية

صيدا - بيروت

اهداءات ٢٠٠١

اد. محمد حديـ

جراح بالمستشفى الملكي المصري

محمد علي ناصر
قاضي صليبا الجعفرى

أصول الدين الإسلامي

عرض ودليل وتحقيق

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

منشورات المكتبة العصرية
صيدا - بيروت

لوددت أن أضرب رؤوسكم بالسياط حتى تتفقهوا في الدين ،
وتستنبطوا أصول عقائدكم بالحجج والبراهين ، كما قال تعالى « قل هاتوا
برهانكم إن كنتم صادقين »

الإمام جعفر الصادق عليه السلام

مقدمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطيبين ، وصحبه المنتجبين .
وبعد فقد هداني إلى كتابة هذا الكتاب ما رأيته من حاجة الناشئة
الاسلامية إلى بحث اصول الدين الاسلامي على ضوء الاستنتاج ، والبرهان
الصحيح ، وقد حرصت جهدي على أن يكون ما أكتبه سهل العبارة ،
واضح الأسلوب ، لا غموض فيه ولا التواء ، ليكون ذلك وسيلة لوضعه
في متناول فهم القارئ بقدر الامكان ، ذلك انه على الأغلب أمور فلسفية
تحتاج إلى مزيد من التفكير ، وإمعان النظر ، فإن جاء كما حرصت
فذلك قصدي ، وإلا فإن ذلك قدر المستطاع ، وما توفيقي إلا بالله العلي
العظيم .

الدين والإسلام :

١ - ان للدين في اللغة عدة معان : الطاعة ، الجزاء ، المذهب ، الملة . وما يعبد به الله إلى غير ذلك من المعاني .

٢ - وفي الاصطلاح الشرعي ما شرع الله لعباده على لسان رسله :
تم توسع فيه فعمم لكل تشريع حتى الأديان الباطلة ، وهو الملة ، والشريعة ، والمذهب
كلمات مترادفة ، فيقال دين الاسلام وملة الاسلام ، وشريعة الاسلام ، ومذهب الاسلام .
وقد تستعمل هذه بمعنى اخص من الدين فيراد بها ما عدا العقائد من العبادات والمعاملات ،
كما يستعمل المذهب بمعنى اخص من ذلك فيراد به جملة من آراء اجتهادية استنبطها بعض
علماء المسلمين ، وعمل بها جمهور منهم كالمذاهب الخمسة المعروفة : المذهب الجعفري ،
المذهب الحنفي ، المذهب المالكي ، المذهب الشافعي ، المذهب الحنبلي .

٣ - وللإسلام في اللغة عدة معان : الانقياد ، الخضوع ، الاخلاص . وما إلى ذلك مما ذكره اهل اللغة .

٤ - وفي الاصطلاح الشرعي ما شرع الله لعباده على لسان خاتم رسله محمد بن عبد الله بن عبد المطلب (ص) :

٥ - والأصل في التسمية بالاسلام قوله تعالى ^(١) « ورضيت لكم الاسلام ديناً » وقوله تعالى ^(٢) « ان الدين عند الله الاسلام » .

٦ - والدين اعم من الاسلام عموماً مطلقاً إذ ان الاسلام دين وليس كل دين اسلاماً .

٧ - والإسلام يشتمل على معارف وطاقات ، ودعوة الى مكارم الاخلاق ، اي على امور عقائدية ، واخرى عملية ، والثالثة اخلاقية ، وتسمى الاولى اصول الدين والثانية فروع الدين .

٨ - ووجه التسمية بذلك ان من معاني الاصل في اللغة ما يتفرع عليه غيره ، ويقابله الفرع الذي من معانيه ما يتفرع على غيره ، ولما كانت الاولى شرطاً في صحة الثانية إذ ان سائر الأعمال الشرعية في الاسلام - مفروضة او مندوبة تتوقف صحتها على تصديق الرسول المتوقف على وجود المرسل له ، ووجوبه وعدله وحكمته ، وما إلى ذلك كانت اصلاً لها ، وهي فرعاً عنها .

(١) آية ٥ النساء . (٢) آية ١٩ آل عمران

الفرق بين اصول الدين وفروعه :

٩ - ان اصول الدين هي الامور التي تعتبر اركاناً للايمان ، اي اجزاء له ، وهي امور يطلب من المكلف الاعتقاد بها ، بمعنى عقد قلبه بها واختيارها ديناً ونحلة له ، شريطة ان لا يظهر منه ما يدل على الكفر وهي امور :

١ - معرفة الله بما له من صفات ثبوتية كتوحيده ، وقدرته ، وما إلى ذلك ، وصفات سلبية كنفي الشريك عنه والزمان والمكان والجسم ، وما إلى ذلك ، وتسمى الاولى صفات الجمال لتجملها بأنها صفات كمال ، والثانية صفات الجلال ، لأنها صفات نقص يحل عنها تعالى .

٢ - معرفة الرسول المبلغ عنه وما جاء به من عنده .

٣ - معرفة المعاد الجسماني ، بمعنى ان الله يعيد الخلائق بعد الموت بأجسامهم للحساب يوم القيامة ، ولا يخفى ان كل عارف شيئاً مصدق به .

١٠ - اما فروع الدين فهي امور يطلب من المكلف عملها الخارجي فعلاً او تركاً كالصلاة ، وما إلى ذلك من الواجبات ، والكذب وما إلى ذلك المحرمات .

الدين والايمان في الاصطلاح الشرعي :

١ - لا مراة في ان الايمان في اللغة - هو التصديق القلبي كما في قوله تعالى (١) « وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين » اي بمصدق لنا ، وقوله (٢) « والذين آمنوا بآياتنا وكانوا مسلمين » اي صدقوا بها .

وقول الشاعر :

ومن قبل آمنّا وقد كان قومنا يصلون للاوثان قبل عمداً

اي صدقنا محمدأ .

٢ - اما في الاصطلاح الشرعي فقد اختلف فيه المسلمون ، فذهب الاشاعرة اتباع علي ابن اسماعيل الاشعري (٣) إلى انه فعل القلب ، وانه التصديق بما علم بحجته عن الرسول بالضرورة كالنوحيد ، والنسبة ، والبعث ، والجزاء ، والصلاة والصيام والحج والزكاة ، وما إلى ذلك . تفصيلاً فيما علم تفصيلاً ، وإجمالاً فيما علم كذلك ، بمعنى توطين النفس على التصديق بكل ما جاء به مما لم يحصل الاطلاع عليه ، ولا يشترطون فيه الاقرار باللسان ، إذ ذلك لديهم شرط لترتيب آثاره لا دخيل فيه ، ووافقهم في ذلك نصير الدين الطوسي في بعض اقواله :

(١) آية ١٧ سورة يوسف

(٢) آية ١٩ الزخرف

(٣) هو شيخ الاشاعرة ورئيسهم توفي سنة ٣٣٦ هـ

٣- وذهب الكرامية من المسلمين إلى انه فعل الجوارح ، وانه الاقرار بشهادة ان لا إله إلا الله وان محمداً رسول الله مع فعل الواجبات والمندوبات جميعاً ، وإن لم يعتقد بقلبه ، وذهب المعتزلة والزيدية والخوارج واهل الحديث من السنة إلى انه فعل القلب والجوارح والاقرار باللسان ، فهو لديهم مجموع امور ثلاثة : اعتقاد الحق ، الاقرار به ، العمل بموجبه .

٤- بيد انهم اختلفوا باعتبار العمل فيه ، فمن عدا المعتزلة يعتبرون فيه العمل بجميع الطاعات بما في ذلك المندوبات ، اما المعتزلة فان الاقلية منهم تعتبر ذلك ، اما الاكثرية فانهم يعتبرون العمل بالفرائض وحدها - افعالا واقوالا وعقائد ، ووافقهم في ذلك الشيخ المفيد ومحدثوا الامامية ، وهذا معنى ما جاء في بعض الاخبار عن النبي (ص) الايمان معرفة بالقلب - واقرار باللسان وعمل بالاركان ، وجاء مثل ذلك في نهج البلاغة لمولانا امير المؤمنين ع ١٨٦ ، ومعنى الاركان الامور التي بني عليها الاسلام كالصلاة والزكاة ، وما إلى ذلك من الواجبات ، وعلى هذا فمن لم يعتقد فهو مناقق ، ومن لم يعمل فهو فاسق اتفاقاً ، وكافر عند الأزارقة من الخوارج ، وخارج عن الايمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة ، وكثير من الخوارج والزيدية القائلين بالمتزلة بين المنزلتين ، اي بين الايمان والكفر، وذهب نصير الدين الطوسي^(١) في تجريد الاعتقاد ص ٤٧٧ إلى انه تصديق بالقلب وباللسان يعني الشهادتين : شهادة ان لا إله إلا الله وشهادة ان محمداً رسول الله ، وهذا رأي أكثر الشيعة الامامية ، ونقل ذلك عن الامام ابي حنيفة النعمان بن ثابت المتوفى سنة ١٥٠هـ . وعرفه الشيخ الطبرسي في مجمع البيان بأنه التصديق بالله وملأته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وعرفه بذلك الطريحي^(٢) في مجمع البحرين في اللغة في بيان مادة آمن ٥٤٧ ط ايران .

معنى الايمان عند جمهور اهل السنة :

١- اما معناه عند جمهور اهل السنة عدا ابي حنيفة - واتباعه فهو كما صرحوا به في كتبهم ومنهم الشهرستاني في الملل والنحل ص ٤٦ : التصديق بالله وملأته وكتبه ورسله ، واليوم الآخر ، والقدر خيره وشره من الله ، والصحيح ما ذهب اليه اكثر الشيعة الامامية من انه تصديق بالقلب ، اي يجمع ما اوجب الله التصديق به واقرار بالشهادتين : على الصحيح .

٢- ويدل على اعتبار التصديق بالقلب في معناه قوله تعالى^(٣) « ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين » وقوله^(٤) « قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا

(١) هو محمد بن الحسن المعروف بالحق الطوسي المتوفى سنة ٤٧٢هـ

(٢) الشيخ فخر الدين الطريحي النجفي المتوفى سنة ١٠٨٧هـ

(٣) آية ٢ البقرة (٤) آية ١٤ الحجرات

ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم » .

٣ - وعلى اعتبار الاقرار باللسان فيه ما روي عن ائمتنا (ع) من الاخبار الكثيرة المعتمدة :

منها ما روي عن الصادق (ع) انه سئل عن الايمان ما هو : فقال : الايمان هو الاقرار باللسان وعقد في القلب ، وعمل بالاركان ، والايمان بعضه من بعض الى ان قال فقد يكون العبد مسلماً قبل ان يكون مؤمناً ، ولا يكون مؤمناً حتى يكون مسلماً ، فالاسلام قبل الايمان وهو يشارك الايمان .

٤ - وعلى عدم كفاية التصديق القلبي فيه قوله تعالى (١) « وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً فانظر كيف كانت عاقبة المفسدين » ، بناء على ان المراد بالجحود الجحود باللسان ، كما هو الظاهر لا القلبي إذ لو كفي التصديق القلبي لزم اجتماع الكفر والايمان في الجاحدين ، وذلك اجتماع الضدين وهو محال ، وسيأتي عند بيان اركان الايمان ما يجب التصديق به ، والاقرار باللسان منها تفصيلاً إن شاء الله .

٥ - ولا يخفى ان الايمان اخص من الدين مطلقاً ، إذ ان الايمان من الدين ، وليس كل ما هو من الدين ايماناً ، والقول بأنها بمعنى واحد كما ذهب اليه الشيخ الطبرسي (٢) « ره » عار عن الصحة الصحة ، اما استدلاله بقوله تعالى « ان الدين عند الله الاسلام » وقوله (٣) « ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين » على ان الدين على ان الدين والاسلام والايمان بمعنى واحد ، وهي عبارات من معبر واحد ، فإنه لا يخفى على المتأمل انه لا دلالة فيها على ذلك لو لم تقل بدلائنها على خلاف ذلك ، إذ ان مفادها ان الدين الذي يرتضيه الله ، ولا يرتضي غيره من الاديان هو الاسلام ، ومعنى ذلك ان الدين اعم من الاسلام لا مرادف له ولا اقل من الاحمال وبه يبطل الاستدلال .

الاسلام والايمان في الاصطلاح الشرعي :

١ - لقد اختلف علماء المسلمين في معنى الاسلام والايمان في الاصطلاح الشرعي ، فذهب فريق إلى انها مترادفتان بمعنى واحد ، ونسب ذلك الى الشيعة الامامية والمعتزلة ، وذكر ذلك الشيخ الطبرسي في مجمع البيان عند تفسير قوله تعالى « ان الدين عند الله الاسلام » بما نصه « ان الاسلام والايمان بمعنى واحد عندنا وعند المعتزلة ، غير ان عندهم الواجبات من

(١) هو ابو الفضل بن الحسن الطبرسي من اكابر علماء الامامية في القرن السادس للهجرة وصاحب مجمع البيان في تفسير القرآن ، (٢) آية ١٤ التمل (٣) آية ٨٥ آل عمران

افعال الجوارح من الايمان ، وعندنا الايمان من افعال القلوب ، وليس من افعال الجوارح » وقال عند تفسير قوله تعالى ^(١) « ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا امة مسلمة لك » ان الاسلام هو الاقتياد لأمر الله بالخضوع ، والاقرار بجميع ما أمر الله ، وهو الايمان واحد عندنا وعند المعتزلة ، ومن الناس من قال بينها فرق ، ويطلبه قوله تعالى « ان الدين عند الله الاسلام » ، وقوله « ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه » ، وعلى ذلك فإن كل مسلم مؤمن ، وكل مؤمن مسلم ، ونسب ذلك إلى كثير من الجوارح والزبدية ، وذهب فريق الى انها ليسا بمعنى واحد ، بل الاسلام اعم من الايمان مطلقاً ، ونسب ذلك الى الاشاعرة والمرجئة واصحاب الحديث ، وعليه الشيعة الامامية على الصحيح ، وهو الصحيح وقبل التدليل على ذلك يحذر التنبيه على امر ، هو ان الايمان والاسلام استعملا في القرآن على وجهين .

٢ - اما الايمان فإنه استعمل مرة بمعنى الاسلام كما في قوله تعالى ^(٢) « ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر ، وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون » ، يعني المسلمين واليهود والنصارى ، إذ لولا ذلك لكان قوله تعالى « من آمن » بعد قوله آمنوا تكراراً بلا فائدة ، وذلك عبث لا يجوز على الله ، واستعمل مرة بمعنى اخص ، من الاسلام كما في قوله تعالى ^(٣) « ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم » .

٣ - اما الإسلام فانه استعمل مرة بمعنى الإيمان كما في قوله تعالى ^(٤) « قالوا آمنا واشهدوا بأننا مسلمون » ، ومرة بمعنى ادنى من الإيمان واعم منه ، كما في قوله تعالى « ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم » .

٤ - وبعد ذلك نقول ان الإيمان غير الإسلام والإسلام اعم منه في الاصطلاح الشرعي والدليل على انه غيره من القرآن قوله تعالى « قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم » اذ تفيد ان الإيمان غير الإسلام ، لأنه في القلب ، والإسلام باللسان .

٥ - ومن الاخبار ما روي عن النبي (ص) انه قال : الإسلام علانية ، والإيمان في القلب وأشار إلى صدره الشريف .

٦ - وعلى انه غيره واعم منه عموماً مطلقاً من الاخبار .

(١) آية ١٢٧ البقرة (٢) آية ٣٧ البقرة (٣) آية ١١٤ الحجرات (٤) آية ١٤ آل لئدة

١ - ما رواه في الكافي عن سماعة انه سأل الصادق عن الإسلام والإيمان اما مختلفان : فقال الإيمان يشارك الإسلام ، والإسلام لا يشارك الإيمان ، فقلت صفهما لي فقال : الإسلام شهادة ان لا إله إلا الله ، والتصديق برسوله ، وعليه جرت المناكح والمواثيق ، وعلى ظاهره جماعة الناس ، والإيمان الهدى ، وما ثبت في القلوب ، والإيمان أرفع من الإسلام بدرجة ، ان الإيمان يشارك الإسلام في الظاهر ، والإسلام لا يشارك الإيمان في الباطن ، وإن اجتمعا في القول والصفة .

٢ - وما رواه ابن مهران عنه (ع) ، قال سألت عن الإيمان والإسلام ، قلت افرق بين الإسلام والإيمان ؟ قال فاضرب لك مثلاً ، قلت اورد ذلك ، قال « مثل الإيمان مثل الكعبة من الحرم قد يكون الداخل في الحرم ، ولا يكون في الكعبة ، ولا يكون في الكعبة حتى يكون في الحرم وقد يكون مسلماً ، ولا يكون مؤمناً ، ولا يكون مؤمناً حتى يكون مسلماً » الى غير ذلك من الاخبار التي تدل على ان الإسلام غير الإيمان ، واعم منه ، فكل مؤمن مسلم وليس كل مسلم مؤمن .

استدلال الشيخ الطبرسي على ترادف الإسلام والإيمان :

١ - اما استدلال الشيخ الطبرسي على انها بمعنى واحد بقوله تعالى وان الدين عند الله الإسلام ، وقوله « ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه » وواقفه في ذلك فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير ، بتقريب ان الآيتين تفيدان ان الدين المقبول الذي لا يقبل الله غيره ، هو الإسلام ، فلو كان الإيمان غير الإسلام لزم ان لا يكون ديناً مقبولاً عند الله ، وذلك باطل .

٢ - اما استدلاله بذلك فيعترض عليه :

أولاً : ان المراد بالإسلام شريعة الإسلام بجميع مبادئها التي من جملتها الإيمان ، لا خصوص الإسلام ، منها ، كما فسر بذلك .

ثانياً : لو منع ذلك فإن الآيتين ليستا مسوقتين لبيان ان كل ما غاير الإسلام غير مقبول ، وانما هي مسوقة لبيان ان كل ما غاير الإسلام من سائر الأديان ، غير مقبول ، لا مطلقاً ، ولو كان من دين الإسلام كالإيمان ، فلا إطلاق فيها .

ثالثاً : لو سلم ذلك فإنه يدل على ان الإسلام اريد به معنى الإيمان ، كما فسر بذلك ،

وذلك لا يدل على ان الاسلام والايان بمعنى واحد في الاصطلاح الشرعي ، فقد ذكرت آتقاً ان الاسلام يستعمل ويراد به معنى الايمان ، فلا صحة للاستدلال .

رابعا : يؤخذ على الشيخ الطبرسي انه نسب القول بأن الاسلام والايان بمعنى واحد الى الامامية مع ان الشيخ المفيد (١) ، قال في اوائل المقالات صفحة ١٥ « وانفتحت الامامية ان الاسلام غير الايمان ، وان كل مؤمن فهو مسلم وليس كل مسلم مؤمناً ، وان الفرق بين هذين المعنيين في الدين كما كان في اللسان ووافقهم على هذا القول المرجئة واصحاب الحديث ، واجمعت المعتزلة وكثير من الحوارج والزيدية على خلاف ذلك ، وزعموا ان كل مسلم مؤمن وابنه لا فرق بين الاسلام والايان في الدين » .

اعتراض الفخر الرازي على الاستدلال بالآيتين :

١- ثم ان فخر الدين الرازي اعترض على الاستدلال بالآيتين في تفسيره الكبير ص ٤٢٣ بقوله : فإن قيل قوله تعالى « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا » هذا صريح في ان الاسلام مغاير للايمان ، قلت : الاسلام عبارة عن الانقياد في اصل اللغة علي ما بينا ، والمتناقضون انقادوا في الظاهر من خوف السيف ، فلا جرم كان الاسلام حاصلًا في حكم الظاهر ، والايمان كان ايضاً حاصلًا في حكم الظاهر ، لأنه تعالى قال (٢) « ولا تتحكموا الشركات حتى يؤمن » والايمان الذي يمكن إدارة الحكم عليه هو الاقرار في الظاهر ، فعلى هذا الاسلام والايمان ، قارة يعتبران في الظاهر ، وثارة في الحقيقة ، والمتناقض حصل له الاسلام الظاهر ، ولم يحصل له الاسلام الباطن ، لأن باطنه غير منقاد لدين الله ، فكان تقدير الآية لم تسلموا في القلب والباطن ، ولكن قولوا اسلمنا في الظاهر .

٢- ويعترض عليه :

اولاً : ان الايمان لا يكون الا مع الاقرار في القلب للآيات والاخبار الدالة على ذلك كآية المعترض بها ، فإن فيها « ولما يدخل الايمان في قلوبكم » ، وكلنبوي المذكور آتقاً

(١) الشيخ المفيد هو محمد بن النعمان البغدادي المتوفى سنة ٤١٣ هـ .

(٢) هو الامام محمد بن ضياء الدين الرازي الملقب بفخر الدين المتوفى سنة ٦٠٦ هـ .

(٣) آية ١٤ ابراهيم (٤) آية ٢٢١ البقرة

« الاسلام علانية والايان بالقلب » ، وغيره مما ذكر في الاخبار ، كما ان الاسلام لا يكون الا بالاقرار في الظاهر ، كما يدل عليه قوله (ص) الاسلام علانية في النبوي المذكور ، فدعوى ان الايمان والاسلام يعتبران ثارة في الظاهر وفي الحقيقة ثارة اخرى ، وان معني الآية لم تسلموا في القلب والباطن ، ولكن قولوا اسلمنا في الظاهر دعوى غير صحيحة .

ثانياً : انه لا دليل على ان يؤمن في قوله تعالى « حق يؤمن » بمعنى الاسلام ، بل هو بمعنى الايمان كما هو الظاهر ، وفسر بالتصديق بالله ، وجواز نكاح المشركات اذا اسلمن لا يدل على ذلك لجواز استفادة جواز نكاح المشركات اذا اسلمن من دليل آخر .

ثالثاً : لو سلم ذلك ، فانه لا يدل على ان الاسلام والايان مترادفان بمعنى واحد ، وانما يدل على ان الاسلام اريد به معنى الايمان ، فالجواب غير صحيح .

جواب الامام الرازي على الاعتراض بالآية :

٣- ثم ان الامام الرازي اجاب على الاعتراض بالآية بجواب آخر ومخضوله جل الاسلام في الآيتين على العرف الشرعي ، وفي آية « ولكن قولوا اسلمنا » على المعنى اللغوي الذي هو الانقياد والمتابعة .

٤- ويعترض عليه : ان النبي (ص) لم يكن يقبل من المشركين مجرد الانقياد بلا اقرار بالشهادتين ، وذلك حسبا هو مأثور من سيرته بالتواتر ، فالاسلام في الآيات الثلاث بمعنى واحد ، وهو الاقرار بالشهادتين ، فهذا الجواب أيضاً غير صحيح .

اصول الدين وعددها :

١- لقد اختلف علماء المسلمين في اصول الدين الاسلامي من حيث اعتبار ما يعتبر منها ، كاختلافهم في معنى الايمان ، ولا مرء في ان المراد بأصول الدين الاركان التي يتألف منها الايمان في الاصطلاح الشرعي ، بحيث اذا فقدت او فقد احدها لا يكون ايمان ، ذلك ان المؤلف من اجزاء يتوقف على وجود ما تألف منه .

٢- كما ان المراد بالاصل-الاصل المستقل ، اي ما اعتبره الشارع اصلاً بالنظر إلى ذاته ، سواء كان مما يستقل به العقل او لا يستقل به ، وسواء امكن ادراجه في اصل آخر ، او لا .

٣- وقد ذهب المرزا ابوالقاسم القمي (ره) في القوانين المحكمة إلى ان المراد بالاصل ما يشمل

الأصل المستقل والأصل بالتابع ، وإن المراد بالأصل المستقل ما يستقل به العقل ، فقد ذكر في باب الاجتهاد والتقليد صفحة ٢٠٩ ط إيران ما نصه « والحاصل أن أصول الدين بعضها من أصول الدين بالاستقلال ، وبعضها من جهة أن إنكاره يستلزم إنكار أصل من أصول الدين ، فالإيمان بالله والرسول واليوم الآخر في الجملة ، هو أصل الأيمان ، ومن فروع هذه الأصول الأيمان بما علم صدوره عن الله تعالى ورسوله ، علماً كان أو عملاً » وقال في الباب المذكور صفحة ٢٠٧ ما نصه « إن المعاد الذي جعلوه واحداً من الأصول الخمسة يمكن اندراجه في ما جاء به النبي (ص) ، خصوصاً الجسائي ، وإن قلنا بحكم العقل بشوته في الجملة ، كما هو الظاهر الواضح ، وقد أشار إليه الكلام الإلهي حيث قال « افحصتم إيماناً خلقنا عبناً » الآية - فيمكن جمعه احداً من الخمسة بالاستقلال ايضاً ، ولكن لا بخصوص الجسائي ، والحق أن العقل قاطع به في الجملة والشرع صاعد لجسمانيته بالبديهة »

٤ - ويعترض عليه :

اولاً : ان الملاك في اعتبار الشيء اصلاً من أصول الدين هو اعتبار الشارع له كذلك بالنظر الى ذاته ، لا بالتبع لأصل آخر ، وإن اندرج فيه ، سواء كان مما يستقل به العقل ، اولاً ، والمعاد الجسائي بما دلت عليه الآيات والأخبار والاجماع والضرورة من الدين ، فهو أصل مستقل .

ثانياً : ان المعاد الجسائي مما يستقل به العقل ، كأصل المعاد على الصحيح ، وفاقاً لبعض فلاسفة الشيعة الإمامية .

أصول الاسلام في الاصطلاح الشرعي :

١ - ان للإسلام حسباً تضافرت به الاخبار وكئين :

١ - شهادة أن لا إله إلا الله .

٢ - شهادة أن محمداً رسول الله .

بشرط عدم إنكار ما علم بالضرورة من الدين ، وإن لم يمتد بالشهادتين بقلبه ، أو اعتمد خلافهما مع اظهار الاعتقاد بها سواء علم ذلك أو شك فيه ، فمن أقر بالشهادتين ، ولم ينكر ضرورياً من ضروريات الدين ، فهو مسلم ، ومن أنكرهما أو واحداً منها فهو كافر ، ومن أقر بها ولم ينكر ضرورياً من الدين ولم يمتد بقلبه أو اعتمد خلافهما مع اظهار الاعتقاد بها فهو مسلم ، ومن أنكر ضرورياً من ضروريات الدين أو ما ثبت أنه

من الدين ، وان لم يكن ضرورياً فهو كافر لأن انكاره يتنافى مع الاقرار بالنبوة وصحة شريعة النبي .

٢ - والدليل على اعتبار الاقرار بالشهادتين في معنى الاسلام ، وإن لم يعتقد بها او اعتقد خلافها مع اظهار الاعتقاد بها امران :

الاول : الاخبار منها ^(١) ما روي عن النبي (ص) ، يوم خيبر ، عندما اعطى الراية امير المؤمنين علي بن ابي طالب (ع) وسأله على ماذا اقاتل الناس ؟ فقال قاتلهم حتى يشهدوا ان لا اله الا الله ، وان محمداً رسول الله ، فاذا فعلوا ذلك منعوا منك دماءهم ، واموالهم إلا بحقها ، وحسابهم على الله .

وما روي عنه (ص) انه قال امرت ان اقاتل الناس ، حتى يقولوا لا اله الا الله ، وإني رسول الله ، فاذا قالوها عصموا بها دماءهم ، واموالهم الا بحق ، وحسابهم على الله .

وما روي ^(٢) عنه (ص) ، عندما ارسل معاذ بن جبل الى اليمن ، اذ قال له « انك ستأتي قوماً من اهل الكتاب ، فاذا جئتهم فادعهم الى ان يشهدوا ان لا اله الا الله ، وان محمداً رسول الله ، فان هم اطاعوا لك بذلك ، فأخبرهم ان الله قد فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة ، فان هم اطاعوا لك بذلك ، فأخبرهم ان الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من اغنيائهم فتد على فقرائهم ، فان هم اطاعوا لك بذلك ، فأياك وكرائم اموالهم ، واتق دعوة المظلوم ، فإنه ليس بينه وبين الله حجاب .

وخبر سمعه المذكور آنفاً، وفيه : الاسلام شهادة ان لا اله الا الله والتصديق برسوله ، وعليه جرت المناكح والمواثيث ، وعلى ظاهره جماعة الناس .

٣ - حيث دلت الاخبار باطلاقها على انه لا يعتبر الاعتقاد القلبي مع الاقرار بالشهادتين فمن اقر بها فهو مسلم ، وان شك في ذلك بقلبه ، او اعتقد عدمه مع اظهار الاعتقاد بذلك ، لا مع عدم اظهار ذلك ، او اظهار عدمه ، لانه القدر المتيقن منها من هذه الجهة وانصرفا عن صورة اظهار عدم الاعتقاد بمناسبة الحكم للموضوع .

٤ - وتجري على من اقر بها احكام المسلمين من جواز المخالطة ، والمناكحة ،

(١) اخرجها مسلم والبخاري في صحيحهما .

والتوارث ، وما الى ذلك من الاحكام الدنيوية ، التي تترتب على ظاهر الاسلام ، وان كان في الواقع وبالنسبة الى الاحكام الاخرية من الكافرين ، والمخلدين في النار ، لعدم ايمانهم بما شهد به .

هـ - الثاني : معاملة النبي (ص) المنافقين في صدر الاسلام معاملة المسلمين ، وترتيب آثار الاسلام عليهم بلا امتياز بينهم وبين غيرهم ، مع علمه انهم لا يعتقدون بما يشهدون به في قلوبهم ، بل يعتقدون عدمه ، وان اظهروا الاعتقاد به .

٦ - مضافاً الى انه ليس لدينا ما يثبت اعتبار الاعتقاد في معنى الاسلام جزءاً له ، والاصل يقتضي عدم اعتباره كذلك فيه ، بمعنى استصحاب عدم جزئيته بمفاد ليس التامة بناء على ان الاستصحاب مفاده جعل الحكم في مورده ظاهراً ، او بمعنى حديث « رفع ما لا يعلمون » يجري في نفي جزئيته ، بناء على الصحيح من ان حديث الرفع مفاده جعل الحكم ظاهراً ، وحينئذ ، تجزئه في نفي جزئية الاعتقاد ، بالقلب لمعنى الاسلام ، ويقتضي ذلك عدم تعلق التكليف به ، الملزوم لتعلق التكليف بما عداه ، ولا يضر في حجية انه اصل مثبت ، فانه مع كونه بلسان الجمل يكون كالامارة يثبت به الملزوم واللازم والملازم والمقارن وقد بحث ذلك مفصلاً في كتابي « اصول الفقه » وهو لم يطبع بعد .

٧ - وبالاختصار ان ما يخرج من الكفر ، ويدخل في الاسلام ، ويقتضي ترتيب آثاره حسبما يستفاد من الاخبار المعتبرة ، والفتاوى ومعاملة النبي (ص) للمنافقين في صدر الاسلام ركنان هما التوحيد والنبوة ، ومن الاقرار بالنبوة تصديق النبي بكل ما اخبر به عن الله اجمالاً ، وذلك يستلزم التدين بالاحكام الضرورية من الدين كوجوب الصلاة والزكاة ، وما الى ذلك من الضروريات التي لا يحفل أحد من اهل الدين شرعيتها ، وغير الضرورية بما ثبت انه اخبر به النبي (ص) ، فهذه الامور لا يعتبر الاقرار بها ركناً من اركان الاسلام تفصيلاً ، غير ان عدم انكارها شرط لتحقيق الاسلام ، فان انكارها يتنافى مع الاقرار بصدق النبي (ص) وصحة شريعته ونبوته ، فالمسلم من اقر بالشهادتين وصدق النبي (ص) ، اجمالاً في كل ما اخبر به ، شريطة ان لا ينكر ما علم بالضرورة من الدين ، ولا ما ثبت صدوره عن النبي (ص) وان كان غير ضروري ، والكافر من انكر الشهادتين ، او احدهما ، او اعتنق الاسلام في الظاهر ولكنه انكر شيئاً مما علم بالضرورة من الدين ، او ثبت انه اخبر به النبي (ص) وان لم يكن من الضروريات .

اصول الاسلام عند جمهور أهل السنة :

- ١ - اما اركان الاسلام عند جمهور اهل السنة كما صرح به علماؤهم ^(١) في كتبهم فهي خمسة حسبما تضمنه الخبر المروي في الصحيحين عن النبي (ص) بني الاسلام على خمس :
- (١) - شهادة ان لا اله الا الله ، وان محمداً رسول الله .
- (٢) - اقامة الصلاة .
- (٣) - ايتاء الزكاة .
- (٤) - صوم شهر رمضان .
- (٥) - الحج لمن استطاع الى ذلك سبيلا .

مذهب الشيعة الامامية في اصول الدين :

- ١ - لقد ذهب الشيعة الامامية الى ان اصول الدين خمسة :
- ١ - التوحيد .
- ٢ - العدل .
- ٣ - النبوة .
- ٤ - الامامة .
- ٥ - المهاد .

معنى التوحيد :

- ٢ - ان التوحيد هو الاعتقاد بأن الله واحد لا شريك له وله اقسام اربعة :
- ١ - توحيد في الذات ، وهو الاعتقاد بأن الله سبحانه لا شريك له في وجوب الوجود لذاته .
- ٢ - توحيد في الصفات ، وهو الاعتقاد بأنه لا نظير له في صفاته وانها عين ذاته .
- ٣ - توحيد في الاولوية والفعل ، وهو الاعتقاد بأن لا مؤثر في الوجود الا الله ، فهو الخالق والرازق والمحيي والمميت ، وما الى ذلك .
- ٤ - توحيد بالعبادة وهو ان يعبد الله وحده ولا يشرك بعبادته احد . قال تعالى

(١) ومنهم محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتابه « الملل والنحل » ص ٤٨ التوفي سنة ٤٤٨ هـ ار

« واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً » ^(١) وقال ^(٢) « اعبدوا الله ما لكم من الة غيره » وهو بأقسامه الاربعة من اصول الدين .

٣ - « ولرب قائل » لم ذكر التوحيد اصلا اولاً للايان ، مع ان التوحيد يتفرع عن الاعتقاد بوجود الله ووجوبه ؟ .

٤ - « ولكنه يجاب » بأن التوحيد معناه الاعتقاد ان الله واحد ، والوحدة لا تكون الا مع الوجود والوجوب تحققاً ، وان اختلفت مفهوماً ، واذن فالاعتقاد بالتوحيد يلزمه الاعتقاد بالوجود والوجوب إذ الاعتقاد بشيء يلزمه الاعتقاد بما يتحد معه خارجاً ، بخلاف ما لو جعل الاعتقاد بالوجود والوجوب - اصلاً اولاً .

٥ - مضافاً الى منع ان يكون التوحيد فرع الاعتقاد بالوجود والوجوب ، بل الامر بالمعكس ، فانه لا يكون اعتقاد بالوجود ، والوجوب ما لم يكن اعتقاد بالتوحيد ، لاستحالة وجود الاله مع فرض التعدد ، كما سيأتي بيانه ان شاء الله ، واذن فيكون التوحيد اصلاً اولاً من دونها .

٦ - وقد رأيت جواباً على ذلك لبعض المؤلفين ، مفاده ان الدعوة الى وجود الله تعالى دعوة الى امر بدعي ، بخلاف الدعوة الى التوحيد .

٧ - ويعترض عليه انه لو كان وجود الله من البديهيات لما وقع فيه اختلاف ، ولما احتج في اثباته الى برهان ، فان البديهي لا يحتاج الى ذلك ، كما عرف بذلك ، في علم المنطق .

معنى المعدل :

١ - ان المعدل في اللغة ضد الظلم ، ويرادفه في ذلك الحق ، والانصاف ، وقد فسر الظلم في اللغة بمدة معان ، منها وضع الشيء في غير محله ، ومنها انتقاص الحق ، كما في قوله تعالى ^(٣) « ولم تظلم منه شيئاً » أي ولم تنقص منه شيئاً .

(٢) آية ٣٢ المؤمنون

(١) آية ٣ النساء

(٣) آية ٣٣ الكهف

الظلم في الاصطلاح الشرعي :

٢ - اما الظلم في الاصطلاح الشرعي ، فقد فسره فقير الدين الرازي في تفسيره الكبير صفحة ٣٥٢ عند تفسير قوله تعالى ^(١) « واذا وعدنا موسى اربعين ليلة ثم اتخذتم العجل من بعده واتيتم ظالمون » بما نصه « ان الظلم في عرف الشرع عبارة عن الضرر الحالي من نفع يزيد عليه ودفع مضرة اعظم منه ، والاستحقاق عن الغير في علمه او ظنه ، فاذا كان الفعل بهذه الصفة كان فاعله ظلماً » .

٣ - وفسره الشيخ الطبرسي في مجمع البيان ص ٢٤٨ عند تفسير قوله تعالى ^(٢) « ان الله لا يظلم مثقال ذرة وان تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه اجرا عظيماً » بما نصه : ان الظلم هو الالم الذي لا نفع فيه يوفي عليه ، ولا دفع مضرة اعظم منه عاجلاً ، ولا آجلاً ، ولا يكون مستحقاً ، ولا واقفاً على وجه الموافقة ، واصله وضع الشيء غير موضعه ، وقيل ااصله الانتقاص من قوله تعالى « ولم تظلم منه شيئاً » ، فالظلم على هذا انتقاص الحق ، الى ان قال : « وانما لا يختار الله الظلم ولا يجوز عليه الظلم ، لانه عالم بقبضه مستغن عنه ، وعالم بفناءه عنه ، وانما يختار التسبح من يختاره لجهله بقبضه ، او لحاجته اليه لدفع ضرر ، أو لجر نفع ، او لجهله باستغنائه عنه ، والله تعالى منزّه عن جميع ذلك ، وعن سائر صفات النقص والعجز » .

٤ - ويعارض عليها انه لا دليل على هذا التفسير واصله عدم نقل لفظ الظلم من معناه اللغوي الى معناه الاصطلاحي الشرعي تجري في المقام .

٥ - والعدل في الاصطلاح الفلسفي هو المرتبة المتوسطة بين الافراط ، والتفريط . وفي الاصطلاح الشرعي اتى بمعناه اللغوي ، أي وضع الشيء في محله بلا انتقاص للحق قال تعالى ^(٣) « ولا يظلم ربك احداً » .

٦ - وفي نهج البلاغة لأمير المؤمنين علي (ع) ص ٤٤ جواباً على سؤاله عن التوحيد والعدل « التوحيد ان لا تتوهم والعدل ان لا تنهه » ، ومعنى ذلك ان توحيد الله ان لا تتوهم اي لا تصفه عن قوم ، او ظن بما ليس فيه بما ينافي وجوب وجوده ، بأن تتوهم

(١) آية ٥١ البقرة (٢) آية ٣٩ النسا (٣) آية ٥٠ الكهف

انه جسيم ، وبحل للحوادث ، وما الى ذلك ، وان عدله ان لا تتهمه ، فتنسب اليه ما هو منزّه عنه من فعل القبيح والظلم ، والجبر على المصيبة ، والعقاب عليها ، وتكليف ما لا يطاق ، وما الى ذلك مما يقبحه العقل ، ومرد ذلك الى ان الله لا يفعل ما ينفر منه الطبع ، ويقبحه العقل .

العدل عند جمهور أهل السنة :

١ - أما العدل عند جمهور أهل السنة ، فهو وضع الشيء موضعه ، بمعنى التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم ، والظلم ضده .

قال الشهرستاني^(١) في كتاب الملل والنحل « صفحة ٤٧ و ٤٨ » ما نصه « وأما العدل فعلى مذهب أهل السنة ان الله تعالى عدل في افعاله ، بمعنى انه متصرف في ملكه وملكه ، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، فالعدل وضع الشيء موضعه ، وهو التصرف في الملك على مقتضى المشيئة ، والعلم ، والظلم بضده ، فلا يتصور منه جور في الحكم ، وظلم في التصرف ، وعلى مذهب أهل الاعتزال «العدل» ، ما يقتضيه العقل من الحكمة ، وهو اصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة » .

العدل ليس اصلا مستقلا من اصول الدين :

٢ - لا ريب في ان العدل شأن من شؤون التوحيد ، ووجوب الوجود ، اذ هما يستلزمان جمعه لجميع صفات الكمال التي منها العدل ، اذ النقص محال على من اتصف بها ، وهو الله تعالى ، وانما ذكر الشيعة الامامية العدل اصلا من اصول الدين ، مع تضمن الاصل الاول له خلافاً للاشاعرة من المسلمين ، فإنهم وان قالوا بأن الله عادل ، لان ذلك عليه اجماع المسلمين ، بيد انهم ذهبوا في فلسفتهم الكلامية الى امور يلزمها انكار العدل .

(١) انكارهم الحسن والقبح العقليين ، وذهابهم الى ان كل ما امر به الشرع فهو حسن ، وكل ما نهى عنه فهو قبيح ، فلو ان الله خلق المطيع في النار ، وخلق الكافر في الجنة ، بل لو خلق جميع الانبياء في النار ، وخلق ابليس في الجنة لكان ذلك حسناً منه ، مع انه ينظر العقل ظلم قبيح .

(٢) قولهم بالجبر وان العباد مجبورون على افعالهم ، فلا تأثير لاراداتهم وقدراتهم ، في شيء وانما التأثير لارادة الله وقدرته ، ولازم ذلك انه لا يجوز لله ينظر العقل ان يعاقبه

(١) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني للترغى سنة ٤٤٨ هـ

العبد على العصية ، وقد وعد الله بالعقاب عليها ، بقوله تعالى (١) « ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » ، وقوله تعالى (٢) « من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها » وذلك ظلم قبيح .

٣ - ذهابهم الى ان القدرة لا تكون قبل الفعل ، وانما تكون حال الفعل ، فالقاعد عندهم غير قادر على القيام الاحال القيام ، ولا شبهة في ان التكاليف الشرعية دعوة لايحاد الفعل قبل وجوده ، والا يلزم طلب الحاصل ، وهو غير جائز ، ولازم ذلك ان الله يكلف العباد بما لا يطيقون ، وذلك بنظر العقل ظلم قبيح .

٣ - ولا يخفى ان قولهم بأن الحسن والتقيح بحكم الشرع ، لا بادراك العقل سهل عليهم القول بالجبر ، والتكليف بما لا يطاق ، ذلك انهم يقولون ، ان ما يصدر عن الله تعالى من فعل لا يتصف بقبيح ، لانه نقص ، وهو محال عليه تعالى .

٤ - ولعلم ان انكار صفة العدل لله يوجب الكفر ، والخروج من الدين ، فانه وان لم يكن اصلاً مستقلاً من اصول الدين ، بيد ان انكاره يستلزم نسبة النقص الى الله ، وذلك يتنافى مع الاصل الاول التوحيد ، ووجوب الوجود لما ذكر آتفاً ، من ان التوحيد ، ووجوب الوجود يستلزمان جميع صفات الكمال للذات التي تتصف بها ، والتنزيه عن النقص .

٥ - وان العدل بالمعنى المصطلح ليس اصلاً مذهبياً ، كما توهمه بعض المؤلفين ، فإن الاصل المذهبي في اصطلاح العلماء من المتشعبة ، ما لا يوجب انكاره الخروج من الدين ، وان اوجب الخروج من المذهب ، بخلاف الاصل الديني الذي يستلزم انكاره ذلك ، والعدل يستلزم انكاره الخروج من الدين ، وان لم يكن اصلاً مستقلاً كالتوحيد ، والنسبة ، والمعاد .

معنى النبوة :

١ - النبوة في اللغة اسم لما ارتفع من الارض ، والاخبار عن الله تعالى ، وما يتعلق به والتي مأخوذ من المعنى الاول بمعنى المرتفع عن الخلق ، اي الاشرف منهم ، او من المعنى الثاني بمعنى

(١) آية ٨٠٧ الزوال (٢) آية ٩٧ التل

الخبير عن الله .

٢ - وفي الاصطلاح الشرعي : رياسة عامة على الخلق اجمعين من قبل الله تعالى :

٣ - وفي اصطلاح المتكلمين : كون الانسان مبعوثاً من الحق الى الخلق ، وهذا المعنى يعم جميع النبوات من لدن آدم الى بعثة محمد بن عبد الله (ص) ، وهو معنى النبوة العامة .

٤ - بيد ان الاعتبار اصلا من اصول الدين هو النبوة الخاصة التي هي نبوة نبينا محمد بن عبد الله بنمسيب الخصوص ، وذلك بالاعتقاد بأنه نبي مرسل من قبل الله الى الخلق اجمعين ، والاقرار بذلك ، وانه صادق في كل ما اخبر به عن الله تعالى .

٥ - اما الاعتقاد بالنبوة العامة ، ونبوة من ذكرهم الله في القرآن ، ومن لم يذكرهم ، و اشار اليهم بقوله تعالى « ولقد ارسلنا رسلا من قبلك منهم من قصصنا عليك » ، ومنهم من لم نقصص عليك « (١) ، فإن ذلك ليس اصلا من اصول الدين ، وقد اخبر الله تعالى عن النبوة العامة بقوله « وان من امة الا خلا فيها نذير » (٢) وقوله « وما كنا معذبين حتى ننبث رسولا » (٣) بيد ان ذلك ، وكل ما علم بالضرورة من الدين يعتبر عدم انكاره شرطا من شروط الايمان ، لا ركنا من اركانه ، كما لا يعتبر الاعتقاد به بخصوصه ركنا من اركان الايمان كما ذهب الى ذلك الجمهور من اهل السنة .

٦ - نسب النبي محمد (ص) :

ان نسب نبينا محمد صلوات الله عليه ، كما ذكره اهل السير والتاريخ ، انه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان ، وينتهي نسب الى اسماعيل بن ابراهيم الخليل .

امه آمنة بنت وهب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب الجد الخامس للنبي (ص) بن مرة بن لؤي بن غالب .

٧ - مولده :

ولد محمد بن عبد الله (ص) ، بمكة عام الفيل في ١٢ ربيع الاول ٢٠ نيسان (ابريل)

(١) آية ٤٠ المؤمن (٢) آية ٢٤ فاطر (٣) آية ١٥ الاسراء

سنة ٥٧١ ميلادية عند جمهور المسلمين، ووافقهم في ذلك من الشيعة الامامية الكليني^(١) رحمه الله في اصول الكافي ، وعند اكثر الشيعة الامامية انه ولد في ١٧ ربيع الاول سنة ٥٧١ ميلادية ومات ابوه وهو حمل ، وقيل وله من العمر شهران ، وقيل سبعة اشهر ، وماتت امه وله من العمر ثلاث سنوات ، او اربع ، او ست حسب الاقوال في ذلك ، فكفله عمه ابو طالب اخو ابيه لابييه .

٨ - بعثته :

وبعث وهو ابن اربعين سنة في السابع والعشرين من شهر رجب سنة ٦١١ م ، ومكث في مكة بعد البعثة ثلاث عشرة سنة .

٩ - هجرته :

ثم هاجر الى المدينة في ربيع الاول ومكث في غار ثور ثلاثة ايام ثم تابع سيره ، ووصل الى المدينة نهار الاثنين في ١١ ربيع الاول سنة ٦٢٢ م كما ذكر المؤرخون ، ومكث فيها عشر سنين ، واجاب داعي الله في مثل ولادته ١٢ ربيع الاول عند المؤرخين ، وفي ٢٨ صفر سنة ١٠ هـ و ٦٢٣ م عند الشيعة الامامية ، حسبما رووا عن انتمهم ، وعمره ثلاث وستون سنة وبعض اشهر ، عاش منها مع جده عبد المطلب ثماني سنوات .

عدد الانبياء والمرسلين :

١ - لقد اختلفت الاحاديث المروية في عدد الانبياء الذين بعثوا بأمر الله ، من آدم الى محمد (ص) ففي بعضها انهم مئة وعشرون الف نبي ، وفي بعضها انهم مئة الف واربعة وعشرون الف نبي ، اما ما روي في عدد المرسلين منهم فهو انهم ثلاث مئة وثلاثة عشر رسولا .

فقد روي عن ابي ذر الغفاري رضي الله عنه كما ذكر الشيخ الطبرسي في مجمع البيان ص ٤٩٤ انه قال : قلت يا رسول الله : كم عدد الانبياء ؟ فقيل : مئة الف نبي واربعة وعشرون الفا ، قلت يا رسول الله : كم المرسلون منهم ؟ قال : ثلاث مئة وثلاثة وعشرون وبقيتهم انبياء ، قلت كان آدم نبياً ؟ قال نعم : كلمة الله وخلقه بيده ، يا أبا ذر أربعة من الانبياء عرب هود وصالح وشعيب ونبيلك قلت يا رسول الله : كم انزل الله من كتاب ،

(١) هو ابو جعفر محمد بن يعقوب الكليني المتوفى سنة ٣٢٩ هـ

قال مئة وأربعة كتب أنزل الله منها على آدم عشر صحف ، وعلى شيث خمسين صحيفة ، وعلى اخنوخ وهو ادريس ثلاثين صحيفة ، وهو أول من خط بالقلم ، وعلى ابراهيم عشر صحايف ، والتوراة ، والانجيل ، والزبور ، والفرقان) .

٢ - وللمذكور منهم في القرآن خمسة وعشرون نبياً ، منهم خمسة من اولياء العزم وهم : آدم ، نوح ، ادريس ، ابراهيم ، اسماعيل ، اسحاق ، يعقوب ، يوسف ، موسى ، هرون ، داود ، سليمان ، صالح ، هود ، ذو الكفل ، لوط ، شعيب ، ايوب ، الياس ، زكريا ، يحيى ، اليسع ، يونس ، عيسى ، محمد . أما العرب من الانبياء فهم كما ذكر في الخبر السابق اربعة : هود ، شعيب ، صالح ، محمد .

معنى النبي والرسول في الاصطلاح الشرعي :

١ - اختلف العلماء في معنى النبي والرسول في الاصطلاح الشرعي ، فذهب فريق الى انها بمعنى واحد ، وذهب فريق الى انها متغايران ليسا بمعنى واحد ، وهذا هو الصحيح .

٢ - والدليل على ذلك ان كلا من النبي والرسول استعمل في القرآن على وجهين ، مرة بمعنى اعم من الآخر ، ومرة بمعنى مغاير له ، اما الرسول ، فقد استعمل بمعنى اعم من النبي يقول تعالى « وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه » ^(١) فان المراد به المرسل من قبل الله سواء كانت له شريعة ، او لم تكن ، واستعمل النبي بمعنى اعم من الرسول بقوله تعالى « اولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا » ^(٢) ، واستعمل كل منهما بمعنى مغاير للآخر بقوله تعالى « وما ارسلنا من رسول الا اذا تمنى الا اذا تمنى الشيطان في امنيته » ^(٣) ، فان عطف النبي على الرسول يقتضي المغايرة بينهما .

٣ - وقد ذكر للفرق بينهما وجوه :

(١) ان النبي هو الانسان المخبر عن الله بنير واسطة بشر سواء كانت له شريعة كمحمد (ص) ، او لم تكن له شريعة كيعحي بن زكريا ، بخلاف الرسول فانه المخبر عن الله بلا واسطة بشر ، وله شريعة مبتدأة كآدم ، او ناسخة كمحمد ، وعلى هذا يكون النبي اعم من

(١) آية ١٤٤ ابراهيم (٢) آية ٦٨ النساء (٣) آية ٥١ الحج

الرسول ، فكل رسول نبي وليس كل نبي رسولا .

(٢) ان الرسول يكون من الملائكة بخلاف النبي ، وعلى هذا يكون الرسول اعم من النبي ، فكل نبي رسول وليس كل رسول نبيا .

(٣) ان النبي هو الذي يرى في منامه ويسمع صوت الملك ولا يراه ؛ بخلاف الرسول فانه الذي يرى في منامه ويسمع صوت الملك ويراه ؛ وقد روى هذا الفرق الكليني في الكافي عن الباقر (ع) وعلى هذا فهي متفيران .

اولو العزم من الرسل :

١ - ان اولي العزم من الرسل حسبما وردت به الاخبار عن أئمتنا خمسة ؛ نوح ؛ ابراهيم ؛ موسي ؛ عيسي ؛ محمد ؛ ومعني اولي العزم الذين عزموا على انفاذ امر الله وفاقا لما امر به محمد وصبر وثبات ؛ وكل منهم اتى بشرية ناسخة لشريعة من سبقه من النبيين .

٢ - روى الكليني في الكافي عن ابن مهران انه قال قلت لابي عبد الله قول الله عز وجل « فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل » فقال نوح ؛ و ابراهيم ؛ وموسي ؛ وعيسي ؛ ومحمد . قلت كيف صاروا اولي العزم ؟ « فقال لان نوحا أتى بكتاب وشريعة وكل من جاء بعد نوح اخذ بكتاب نوح وشريعته ومنهاجه حتى جاء ابراهيم بالصحف وبعزيمة ترك كتاب نوح لا كفرا به ؛ فكل نبي جاء بعد ابراهيم اخذ بشرية ابراهيم ومنهاجه وبالصحف ؛ حتى جاء موسي بالتوراة وشريعته ومنهاجه ؛ وبعزيمة ترك الصحف ؛ فكل نبي جاء بعد موسي اخذ بالتوراة ؛ حتى جاء عيسي المسيح بالانجيل ؛ وبعزيمة ترك شريعة موسي ومنهاجه ؛ فكل نبي جاء بعد المسيح اخذ بشريته ومنهاجه ؛ حتى جاء محمد (ص) بالقرآن وشريعته ومنهاجه ؛ فعلا له حلال الى يوم القيامة ؛ وحرامه حرام الى يوم القيامة فهو لاء اولو العزم من الرسل »

معنى الامامة :

١ - ان الامامة في اللغة مصدر أمه يؤمه امامة ؛ اي اقتدى به ؛ ومعنى الرسالة العامة .

٢- وفي الاصطلاح الشرعي ؛ ولاية عامة من قبل الله على الخلق اجمعين عدا النبي ؛ ونحوها نحو ولاية النبي ؛ بمعنى اقتراض الطاعة ؛ فالامام هو الذي فرضت طاعته على الخلق عامة

عدا النبي ؛ كما فرضت طاعة النبي ؛ وعرفها الفوشجي في شرح التجرد بأنها رئاسة عامة في امور الدين والدنيا خلافة عن النبي .

٢ - ومعنى اعتبار الامامة اصلا من اصول الدين . انه يجب الاعتقاد بها لمن ثبتت امامتهم وفرضت ولايتهم بالنص من آل محمد صلوات الله عليهم بعددهم وامامهم ، وان عدد الائمة الذين ثبتت امامتهم ، وولايتهم عند الشيعة الامامية اثنا عشر اماماً .

(١) امير المؤمنين علي بن ابي طالب : ولد في مكة في الكعبة في ١٣ رجب سنة ٦٠١ م بعد مولد النبي بثلاثين سنة ، واستشهد بسيف عبد الرحمن بن ملجم في ٢١ رمضان سنة ٤٠ هـ ، ودفن في النجف .

(٢) ولده الحسن الزكي : ولد في المدينة في ١٥ رمضان سنة ٢ او ٣ هـ ، وقبض في ٧ صفر ٥٠ هـ وقال الشيخ المفيد سنة ٤٩ هـ ودفن في البقيع .

(٣) اخوه الحسين الشهيد : ولد في المدينة في ٣ شعبان سنة ٣ او ٤ هـ ، واستشهد في ١٠ محرم سنة ٦١ هـ في كربلاء ودفن فيها .

(٤) ولده علي زين العابدين : ولد في المدينة سنة ٣٨ هـ وقبض فيها آخر محرم في سنة ٩٥ هـ .

(٥) ولده محمد الباقر : ولد في المدينة في صفر سنة ٥٧ هـ ، وقبض فيها في ٧ ذي الحجة سنة ١١٢ هـ وقال الشيخ المفيد سنة ١١٤ هـ .

(٦) ولده جعفر الصادق : ولد في المدينة في ١٧ ربيع الاول سنة ٨٣ هـ ، وقبض فيها سنة ١٤٨ هـ .

(٧) ولده موسى الكاظم : ولد بالأبواء - موضع بين مكة والمدينة سنة ١٢٨ هـ ، وقبض في سجن الرشيد في بغداد في ٢٥ رجب سنة ١٨١ هـ ، وقال الشيخ المفيد في الغنية سنة ١٨٣ هـ ودفن في مقابر قريش .

(٨) ولده علي الرضا : ولد في المدينة سنة ١٤٨ هـ ، وقبض في طوس في آخر صفر سنة ٢٠٣ هـ .

(٩) ولده محمد الجواد : ولد في المدينة في شهر رمضان سنة ١٩٥ هـ ، وقبض في بغداد

في آخر ذي القعدة سنة ٢٢٠ هـ ، ودفن مع جده الكاظم في مقابر قريش .

١٠) ولده علي الهادي : ولد في المدينة في ١٥ ذي الحجة سنة ٢١٢ هـ ، وقبض بسر من رأى في ٣ رجب سنة ٢٥٤ هـ .

١١) ولده الحسن العسكري : ولد في المدينة في ربيع الثاني سنة ٢٣٢ هـ ، وقبض بسر من رأى في ٨ ربيع الاول سنة ٢٦٠ هـ ، ودفن فيها .

ولده محمد المهدي المنتظر عجل الله فرجه : ولد بسر من رأى في ١٥ شعبان سنة ٢٥٦ هـ ، ولا يزال ينتظر ظهوره ليملأ الأرض قسطاً وعدلاً ، كما ملئت جوراً .

الامامة ليست من اصول الدين :

١ - ان الامامة كما عليه محققوا الشيعة الامامية ليست من اصول الدين ، اي اركان الايمان ، ولا من اصول الاسلام ، وانما هي اصل مذهبي من اصول مذهب التشيع ، بمعنى ان من انكرها لا يكون شيعياً - لا انه لا يكون مؤمناً ولا مسلماً .

٢ - والدليل على ذلك اطلاق ما ورد في بيان معنى الايمان من الايات ، وما ورد من الاخبار الكثيرة في بيان معنى الايمان والاسلام ، ولم يتعرض لذكر الامامة بوجه نحو قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا ، آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزل على رسوله والكتاب الذي انزل من قبل ومن يكفر بالله وملأته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالاً بعيداً »^(١) ، وقوله تعالى « آمن الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملأته وكتبه ورسله لا تفرق بين احد من رسله » وقالوا سمعنا واطعنا غفرانك ربنا واليك المصير »^(٢) .

٣ - وما روي عن النبي (ص) انه قال لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربعة : حق يشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له ، واني رسول الله بعثني بالحق ، وحق يؤمن بالبعث ، وحق يؤمن بالقدر .

٤ - وما روي عن الصادق «ع» مما ذكرنا آنفاً ، وما رواه عنه زرارة وفيه سألت رجلاً الله عن الايمان والايمان ، هو الاقرار باللسان ، وعقد في القلب ، وعمل بالاركان ،

«١» آية ١٣٦ النساء «٢» آية ٢٨٥ البقرة

والإيمان بعضه من بعض ، فقد يكون العبد مسلماً قبل ان يكون مؤمناً ، ولا يكون مؤمناً حتى يكون مسلماً ، فالاسلام يشارك الايمان .

٥ - وما روى ابن مهران عن الباقر «ع» : الايمان ما استقر في القلب وافضي به الى الله عز وجل ، وصدقه العمل بالطاعة ، والتسليم لامر الله : والاسلام ما ظهر من قول أو فعل ، وهو الذي عليه جماعة الناس من الفرق كلها ؛ وبه اجتمعوا على الصلاة والزكاة والصوم فخرجوا بذلك عن الكفر ، واضيفوا الى الايمان ، والاسلام لا يشرك الايمان والايان يشرك الاسلام ، وهما في القول والفعل يجتمعان ، كما صارت الكعبة في المسجد والمسجد ليس في الكعبة ، وكذلك الايمان يشرك الاسلام ، والاسلام لا يشرك الايمان .

فان ما ذكرنا من الايات والاشعار ، بما في ذلك الاخبار المذكورة آنفاً عند الفرق بين الاسلام والايان يدل باطلاقة على ان الامامة ليست اصلاً من اصول الايمان ولا الاسلام ، اذ لو كانت كذلك لوجب البيان والا لزم الاخلال بالفرض ، وذلك ينافي الحكمة من الحكيم تعالى .

٦ - ولرب قائل : ان الايات التي ذكرت وكذا الخبر المروي عن النبي (ص) كان قبل تشريع الامامة فانها آخر ما بلغه النبي (ص) ، يوم غدير خم بعد منصرفه من حجة الوداع ولا اقل من الاحتمال ، وبذلك يبطل الاستدلال بها على عدم كون الامامة اصلاً من اصول الايمان والاسلام .

ويعترض عليه انه لو سلم ذلك في الايات والخبر النبوي فان الاخبار الواردة عن الباقر والصادق «ع» متأخرة عن ذلك .

٧ - ولرب قائل ان من الاخبار ما يصلح بياناً لتلك المطلقات بتقييدها ، بما هو صريح بأن الامامة ركن من اركان الايمان ، بل من اهم اركانها ، وكذا من الاسلام كالخبر المروي عن النبي (ص) « من مات وهو لا يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية » ، وفُسرَت الجاهلية في خبر عن الصادق «ع» بأنها جاهلية كفر ونفاق وضلال . وهذا الخبر متواتر بين الشيعة والسنة .

٨ - والخبر المروي عن الباقر «ع» بني الاسلام على خمس : الصلاة ، والزكاة ، والحج ، والصوم ، والولاية . فأخذ الناس بأربع وتركوا هذه .

وفي خبر عنه مثل هذا ، الا ان فيه زيادة ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية ، وفي خبر آخر عنه فلو ان احداً صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية ، لا يقبل منه صوم ولا صلاه .

٩- والخبر المروي عن الصادق «ع» جواباً على سؤاله عن الدين الذي لا يسع احداً جملة فقال « شهادة ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله والاقرار بما جاء به من عند الله واقام الصلاة ، وايتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، والولاية لنا والبراءة من عدونا ، وتكون مع الصادقين » .

فلماذا لا تكون هذه الاخبار مقيدة للمطلقات ، التي لم يذكر بها الامامة ركناً للايمان ، ولا الاسلام وبينائاً لذلك ؟ .

١٠- والجواب :

اولاً : ان المطلقات الواردة في بيان معنى الايمان ، والاسلام آية عن التقيد ، لأظهرتها في الاطلاق من هذه الاخبار في التقيد فلا تقيد بها .

ثانياً : انه يلزم من القول بأن الامامة ركن من اركان الاسلام ، والايمان ان يكون من أنكرها غير مسلم ، ولا مؤمن وذلك باطل لوجوه :

(١) اجماع المسلمين الا من شذ منهم ، على عدم كفر من أنكر الامامة .

(٢) ما روي في الكافي عن هاشم اللبريد عن الصادق «ع» قال كنت انا ومحمد بن مسلم وابو الخطاب مجتمعين ، فقال ابو الخطاب ما تقولون فيمن لم يعرف هذا الامر «يعني الامامة» فقلت من لم يعرف هذا الامر فهو كافر : فقال ابو الخطاب ، ليس بكافر حتى تقوم عليه الحجة ، فاذا قامت عليه الحجة ، ولم يعرف فهو كافر : فقال له محمد بن مسلم سبحان الله بأنه اذا لم يعرف ، ولم يحجد كفر ليس بكافر اذا لم يحجد : قال فلما حججت دخلت على ابي عبد الله فأخبرته بذلك فقال : انفذ ان حضرت دعاباً ولكن موعدكم الليلة عند الجمرة الوسطى بمنى ، فلما كانت الليلة اجتمعنا عنده انا وابو الخطاب ومحمد بن مسلم فتناول وسادة فوضعها في حجره ، فقال « ما تقولون في خدمكم ونسائكم واهلكم أليس يشهدون ان لا اله الا الله ؟ فقلت بلى : قال أليس يصلون ويصومون ويحجون ؟ فقلت بلى : قال ويعرفون ما أنتم عليه ؟ قلت لا : فقال فما هم عندكم ؟ قلت من لم يعرف هذا الامر فهو

كافر : قال سبحانه الله : اما رأيت اهل الطريق واهل الماء قلت بلى : قال أليس يصلون ويصومون ويحجون أليس يشهدون ان لا اله الا الله وان محمداً رسول ؟ قلت بلى : قال أيعرفون ما انتم عليه ؟ قال لا : قال فما هم عندكم ؟ قلت من لم يعرف هذا الامر فهو كافر: قال سبحانه الله هذا قول الخوارج : ثم قال ان شئت اخبرتكم ؟ فقلت بلى : قال : اما انه شر عليكم ان تقولوا بشيء ما لم تسمعه منا ؟ قال فظننت انه يريد قول محمد بن مسلم اي انه ظن من قول الامام اخيراً قول محمد بن مسلم حيث قال بكفر من لم يعرف الامر ، وجحد مع عدم سماعه من الامام وهذا صريح بأن الامامة ليست من اصول الاسلام والايان ، بمعنى ان من لم يعرفها يكن كافراً .

٣) ما ثبت من سيرة النبي (ص) والائمة «ع» ، من معاملة من لم يقر بالامامة معاملة المسلمين ، والمؤمنين بلا انتقاص .

٤) ما ثبت من سيرة المسلمين المستمرة ، من زمان حدوث الخلاف في الامامة الى يومنا هذا من معاملة المخالفين فيها معاملة المسلمين والمؤمنين ، وترتيب جميع آثار الاسلام ، والايان عليهم ، فهذه الوجوه تدل على ان الامامة ليست ركناً من اركان الاسلام ولا الايمان ، واذن فلا بد من حل تلك الاخبار التي يظهر منها ، او هي صريحة باعتبار الامامة ركناً من اركان الايمان على المرتبة الكاملة منه ، او على ان عدم انكار الامامة ، مع العلم بأنها بما اخبر به النبي «ص» ، شرط في الايمان كسائر ما علم بحجته عنه بالضرورة او غيرها ، وعلى ذلك تحمل الاخبار التي تصرح بكفر من أنكر الامامة كخبر ابن ابي يعفور عن الصادق «ع» انه قال «ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزيكهم ولهم عذاب أليم ، من ادعى امامة من الله ليست له ، ومن جحد اماماً من الله ، ومن زعم ان لها في الاسلام نصيباً» كما يمكن حل هذه الاخبار على عدم قرب الثواب على الاعمال الصالحة يوم القيامة ، كما يفهم من الخبر المروي عن الباقر «ع» المذكور آنفاً ، «وفيه قالوا ان احداً صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لا يقبل منه صوم ولا صلاة» .

معنى المعاد :

١ - ان المعاد في اللغة مصدر عاد بمعنى رجع .

٢ - وفي الاصطلاح الشرعي : معناه ان الله يعيد الخلاق بعد الموت الى الحياة لتجزى

كل نفس بما تسعى ، ومعنى كونه ركناً من اركان الايمان ، انه يجب الاعتقاد بأن الله يعيد الخلائق بعد الموت بأجسامهم ، وارواحهم ، وعلى صورهم التي كانوا عليها في دار الدنيا للحساب والجزاء قال الله تعالى « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » .

اصول الدين عند جمهور اهل السنة :

١ - ان اركان الايمان عند جمهور اهل السنة كما صرحوا به في كتبهم ستة ومنهم الشهرستاني في الملل والنحل ص ٤٨ .

١ الايمان بالله .

٢ الايمان بالملائكة .

٣ الايمان بالكتب السماوية .

٤ الايمان بالرسول .

٥ الايمان باليوم الآخر .

٦ الايمان بالقدر خيره وشره من الله .

معنى الاركان :

١ - اما الايمان بالله ، فهو التصديق بوجوده ووجوبه ، وجمعه لجميع صفات الكمال ، وتنزهه عن صفات النقص .

٢ - واما الايمان بالملائكة ، فهو التصديق بوجودهم ، وانهم عباد مكرمون لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ، وانهم مبرؤون من الشهوات والتناسل ، ليسوا بذكور ولا اناث ، خلقهم الله من نور ، وجعلهم رسلا لمن يشاء من عباده .

٣ - واما الايمان بالكتب ، فهو التصديق بأنها جميعاً كلام الله ، وان مضمونها حق .

٤ - واما الايمان بالرسول فهو عندهم التصديق بأنهم صادقون بما اخبروا عن الله ، والتصديق بما ثبت بالضرورة عنهم ايضاً .

٥ - واما الايمان بالقدر خيره وشره من الله ، فهو عندهم التصديق بأن كل ما يحدث في العالم من خير وشر ، بما في ذلك ما يكون باراتات العباد هو من الله وقدرته ، وهو فعله ، وهذا معنى الجبر في افعال العباد .

٦ - ولا يخفى ان التصديق بما علم بالضرورة من الدين ، ومن جعلته التصديق بالصلاة والزكاة ، وما إلى ذلك من اصول الدين عندهم ، إذ هم يتبعون في ذلك ما عليه الأشاعرة من ان الايمان هو التصديق بكل ما علم بجيئه عن النبي (ص) بالضرورة ، إلا انهم لم يذكروا ذلك مستقلاً لاندراج في التصديق بالرسول ، إذ منه تصديقهم بما علم بالضرورة بجيئه عنهم عندهم .

ليس القدر خيره وشره من الله :

١ - لقد ذكرنا آنفاً ان من اركان الايمان عند جمهور اهل السنة ، الاعتقاد بأن القدر خيره وشره من الله ، وهم بذلك يتبعون مذهب ابي الحسن علي بن اسماعيل الأشعري ، القائل ان كل ما يدخل في الوجود فهو بإرادة الله وقدرته ، مباشرة بلا واسطة شيء ، سواء كان من الامور القائمة بذاتها ، او من الصفات الثابتة لغيرها ، او من افعال العباد وإراداتها واشواقها ، وحركاتها وطلاعاتها ومعاصيها .

٢ - وافعال العباد على مذهب كلها بقدره الله ، وهي افعاله ومخلوقة له مباشرة ولا تأثير لقدرة العبد في مقدوره ، بل القدرة والمقدور صادران عن الله ، نعم للعبد في الفعل صفة الكسب التي يهايصح الامر والنهي والثواب والعقاب ، ويمبر عنها بالقدرة الكاسبة ، ويقال لهم الجبرية المتوسطة ، في مقابلة اصحاب الجبرية المفرطة القائلين بأنه لا دخل لإرادة العبد وقدرته في الفعل ، ولو بصفة الكسب فهو كالالة المسيرة ، وهم اتباع الجهم بن صفوان ، ويقال لهم الجهمية ، ويقال للفرقتين الجبرية في عرف المتكلمين ، وخالفهم في ذلك المعتزلة والشيعة الامامية .

٣ - أما المعتزلة فانهم ذهبوا إلى التفويض في افعال العباد ، فقالوا ان الله خلق العباد ، واقدروهم على افعالهم التي تصدر عنهم ، وفوض اليهم اختيارها ، فهم مستقلون في إيجادها على وفق مشيئتهم وبقدرتهم ، فلا تأثير لإرادة الله ولا لقدرة فيها ، فن العبد الطاعة والمعصية والايمان والكفر ، وبذلك يصح ثوابه وعقابه ، ويسمون القدرية .

اما الشيعة الامامية ، فانهم ذهبوا منهياً وسطاً بين الجبر والتفويض ، فقالوا بالمنزلة بين المنزلتين ، ذلك ان الأشاعرة افراطوا في تنزيه الله عن الشريك في الفعل ، فوقموا في

الجبر ، والمعتزلة افراطوا في تنزيه الله عن الظلم فوقعوا في التفويض ، وكلا الامرين باطل .

معنى الكسب عند الاشعري :

١ - أما معنى الكسب عند الاشعري فقد ضرب به المثل في خفائه ، فقيل اخفى من كسب الاشعري ، وقد فسر بأن الله تعالى اجري عادته بأن العبد إذا صمم العزم على الطاعة يخلق الله فعل الطاعة فيه ، وإذا صمم العزم على المعصية يخلق فعل المعصية فيه ، وقد صححوا بذلك الامر والنهي ، والثواب والعقاب من الله ، إذ يقولون انه بذلك يكون العبد كالمرجول لفعله ، وان كان الفعل حقيقة لله تعالى .

بطلان مذهب الجبر :

١ - ان معنى الجبر في اللغة الاكراه على الفعل والالزام به ، وفي عرف المتكلمين إيجاب الفعل من غير قدرة على تركه .

٢ - وحقيقة الجبر ما ذكرناه آنفاً من ان جميع افعال العباد سواء كانت طاعات ، أو معاصي هي افعال الله ولا أثر للعبد فيها ، نعم له صفة الكسب عند ابي الحسن الاشعري ، وأتباعه من جمهور المسلمين ، والدليل على بطلانه وجوه :

١) انه يلزم من القول به إبطال الثواب والعقاب ، ذلك ان الثواب لا يكون إلا على الطاعة ، والعقاب لا يكون إلا على المعصية ، ومع الجبر لا طاعة للعبد ، ولا معصية له لان ما يصدر عن إرادته ليس فعله ، وإنما هو فعل الله ، وقد وعد الله تعالى الثواب على طاعته والعقاب على معصيته بقوله « وعد الله الذين آمنوا و عملوا الصالحات لهم مغفرة وأجر عظيم والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب الجحيم » ^(١) ، وقوله (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) .

٣ - ولرب قائل : ان الثواب والعقاب يصحان باعتبار ان العبد له صفة الكسب

(١) آية ١٠ الثالثة

فيكون الفعل كأنه للعبد باعتبار ذلك .

٤ - ويعترض عليه

أولاً : ان من القائلين بالجبر من لا يقول بصفة الكسب ، كالجمهية اتباع صفوان بن الجهم .

ثانياً : ان التصحيح بالكسب غير صحيح ، فانه بالمعنى الذي ذكرناه مخلوق لله وفعل من افعاله ، فكيف يصحح به الثواب والعقاب .

٢) انه يلزم من القول به سقوط التكليف عن العباد ، ذلك لان التكليف مشروط بالقدرة عقلاً ، ومع الجبر لا قدرة لهم على الفعل ، إذ هو فعل الله ، فالتكليف مع ذلك تكليف بما لا يطاق ، وظلم قبيح قال تعالى : « لا تكلف نفس إلا وسعها » .

٣ - ولرب قائل : ان الاشاعة ينكرون ان الحسن والقبح بحكم العقل اي مما يستقل بادراكها العقل بلا حاجة الى الشرع . ويقولون ان ما يصدر عن الله لا يتصف بقبح لانه نقص يتزه عنه فعلى مذهبهم يحسن من الله كل شيء ، سواء كان ذلك تكليفاً بما يطاق او غيره ، لانه تعالى خالق مالك وفعاله تصرف في ملكه فلا قبح فيها ، قال تعالى « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » (١) .

٤ - ولكنه يجاب :

اولاً : ان من القائلين بالجبر من ينكر ان الحسن والقبح بحكم الشرع ، بمعنى ان ما امر به الشرع فهو حسن ، وما نهى عنه فهو قبيح ، ويقول انها بحكم العقل فما حكم بحسنه فهو حسن ، وما حكم بقبحه فهو قبيح .

ثانياً : ان الحسن والقبح بحكم العقل لا الشرع على الصحيح ، فان من لا دين له من الملاحدة ، ومن ينكر النبوات كالبراهمة ، يدركون بمعقولهم وفطراتهم بالبدهة ان العدل حسن ، والظلم قبيح ، وذلك يدل على ان الحسن والقبح بحكم العقل لا الشرع .

ثالثاً : لو سلم ذلك فانه يقال لهم ان الكذب من الله قبيح او غير قبيح ، فان قالوا

(١) آية ٢٣ الانبياء

بقبحه فما يقولونه في سبب ذلك نقوله في قبح التكليف بما لا يطاق ، وإن قالوا بعدم قبحه لزم أن لا يثقبوا بحسن ما أمر به ، ولا قبح ما نهى عنه ، لجواز الكذب عليه تعالى عن ذلك .

• رابعاً : أنه مع الجبر لا معنى لقوله تعالى « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » إذ الإفعال كلها لله ، فلا فعل للعباد يسألون عنه .

٣) أنه يلزم من القول بالجبر العبث في إرسال الرسل وإنزال الكتب ، والوعد والوعيد فإن ذلك هدف إلى التبشير والإنذار ، والعمل بالطاعات والاجتناب عن المياجي ، ومع الجبر ليس للعبد فعل حتى تتحقق الغاية ، فلا حاجة إلى ذلك .

٤) أنه يلزم من القول بالجبر إما الكذب من الله ، أو نسبة الظلم إليه تعالى وإنكار عدله ، ذلك أن الله وعد الثواب على طاعته والعقاب على معصيته ومع الجبر إما أن لا يفعل ما وعد به فهو خلف للوعد وكذب ، وإما أن يفعل فيلزم الظلم القبيح في العقاب على المعصية ، وكلاهما نقص لا يجوز على الله ، وقد قال تعالى « ولا يظلم ربك أحداً » (١)

٥) إنه يلزم من القول بالجبر العبث في تشريع الشرائع السماوية ، فإنها أنظمة لعمل المكلفين ، ومع الجبر لا عمل لهم ، فالتشريع لذلك بلا فائدة ، والعبث لا يجوز على الله الحكيم .

٦) أنه يلزم من القول بالجبر أن تكون جميع النقائص ، كالكفر والالحاد والزنا والسرقة وشرب الخمر وإراقة الدماء ، وما إلى ذلك كلها أفعال الله ، ولا أثر للعباد فيها ، ومع ذلك فهو ينهي عنها ويعاقب عليها ، وذلك من القبح بحيث تنفر منه الطباع ، وتضم عن سماعه الأسماع .

٧) إننا نرى بالبداهة فرقاً بين الحركات التي تصدر عن العباد بإراداتهم وبين الحركات التي تصدر عنهم بغير إرادات منهم ، وبين الحركات التي تصدر عن الجمادات ، إذ نرى بالبداهة فرقاً بين حركة اليد من المختار وحركة المرتعش لمرض أو كبير ، ونرى فرقاً بين حركة اليد بالاختيار وحركة الآلة التي يتحرك بحركات ميكانيكية لا إرادية ، وليس ذلك

(١) آية : « من سورة الكهف »

الإعلان للإرادة أثرًا في الأولى دون الثانية .

(٨) ان العقل يدرك بالبداية أن العباد مسؤولون عن أفعالهم الإرادية ، ولو كانت من أفعال الله لما صح ذلك .

(٩) ان القول بالجبر يستلزم الكفر بإجماع المسلمين لان الله إما أن يعاقب على المعاصي مع الجبر ، أولا يعاقب ، فان عاقب لزم الظلم ، وذلك تكذيب لكتاب الله بقوله : « ولا يظلم ربك أحدا » وهو كفر بإجماع المسلمين :

٥ - - ويعضني ما قاله الشيخ محمد عبده في رسالة التوحيد ص ١٥ ما نصه « كما يشهد سليم العقل والحواس في نفسه أنه موجود ، ولا يحتاج في ذلك إلى دليل يديه ، ولا بصير يرشده ، كذلك يشهد انه مدرك لأعماله الاختيارية بزن نتائجها بعقله ، ويقدرها بآرائه ثم يصدرها بقدرة ما فيه ، ويعمد إنكار شيء من ذلك مساوياً لانكار وجوده في مجافاته لبداية العقل .

وسئل الصادق «ع» : عن القدر فقال : ما استطعت أن تلوم العبد عليه فهو فعله ، وما لم تستطع أن تلوم العبد عليه فهو فعل الله ، ان الله تعالى يقول للعبد لم عصيت لم فسقت ، ولا يقول له لم مرضت لم طلعت لم قصرت لم ابيضيت لم اسوديت ؟ لانه فعل الله .. (٩) إنه روي عن النبي (ص) أنه قال : لكل أمة مجوس ومجوس هذه الامة القدرية ، فان مرضوا فلا تعودوم ، وإن ماتوا فلا تشهدوم ، وإن لقيتموم في الطريق فالجؤوم إلى ضيقه ، وروى الحديث أبو هريرة ورواه عنه البخاري ومسلم .

ولهذا الخبر تبرأ كل من الأشاعرة والمعتزلة من تسميتهم بامم القدرية ، فالأشاعرة يقولون للمعتزلة أنتم القدرية لانكم أنكرتم القدر ، والمعتزلة يقولون للأشاعرة أنتم القدرية لان الشيء ينسب إلى من أثبت له إلى من نفاء ، والذي يظهر من بعض أخبار أئمتنا «ع» ان القدرية هم المعتزلة ، كما يصرح بذلك كثير من المتكلمين ، غير أن الذي يظهر من كلام أمير المؤمنين «ع» في نهج البلاغة ، وبعض الاخبار عن أئمتنا «ع» خلاف ذلك .

٦ - - روى الكليني في الكافي بطريقه عن علي بن محمد عن روي عنه أنه كان أمير المؤمنين «ع» جالساً بالكوفة بعد منصرفه من صفين ، إذ أقبل شيخ فجشا بين يديه ، ثم قال له يا أمير المؤمنين أخبرنا عن مسيرنا إلى أهل الشام ، بقضاء من الله وقدره ؟ فقال له

أمير المؤمنين: «أجل يا شيخ ما علوتم تلمة ولا هبطتم بطن واد ، إلا بقضاء من الله وقدر ، فقال الشيخ عند الله احتسب عناي يا أمير المؤمنين ، فقال له : مه ، فوالله لقد عظم الله لكم الاجر في مسيركم وأنتم سائرون ، وفي مقامكم وأنتم مقيمون ، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون ، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ، ولا اليه مضطرين ، فقال له الشيخ وكيف لم نكن في شيء من حالاتنا مكرهين ، ولا اليه مضطرين ، وكان بالقضاء والقدر مسيرنا ومنقلبنا ومنصرفنا ؟ فقال له : او تظن أنه كان قضاء حتما ، وقدرأ لازماً ، انه لو لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب ، والامر والنهي والزجر من الله ، ولسقط معنى الوعد والوعيد ، ولم تكن لائمة للذنوب ولا محمدة للمحسن ، ولكان المذنب أولى بالاحسان من المحسن ، ولكان المحسن أولى بالعقوبة من المذنب ، تلك مقالة عبدة الاوثان وخصماء الرحمن ، وحزب الشيطان وقدرية هدم الامة وجوسها ، ان الله تبارك وتعالى كلف تحذيراً ، ونهى تحذيراً واعطى على التقليل كثيراً ، ولم يعص مغلوباً ، ولم يطع مكرهاً ، ولم يملك مفوضاً ، ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ، ذلك ظن الذين كفروا ، فويل للذين كفروا من النار » فأنشأ الشيخ :

أنت الامام الذي ترجو بطاعته يوم النشور من الرحمن غفران
اوضحت من ديننا ما كان ملتبساً جزاك ربك عنا فيه إحساناً

وروى ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة عن الاصمغ بن نباتة عن أمير المؤمنين «ع» مثل ذلك ، إلا ان فيه ، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيء ، ولا المسيء أولى بالذم من المحسن بدلاً من . ولكان المذنب أولى بالاحسان من المحسن ، ولكان المحسن أولى بالعقوبة من المذنب ، كما زيد فيه ، فما القضاء والقدر اللذان ما مرنا إلا بهما ؟ فقال «ع» : هو الامر والحكم وتلا قوله تعالى «وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه» (١) فهذا الخبر يدل على أن الجبرية من القدرية ، إن لم يكونوا هم القدرية .

٧ - ويعجبني نقل ما روي عن الامام «أبي حنيفة النعمان» انه قال لابن «ابي ليلى» مر بنا الى موسى بن جعفر الصادق «ع» ، وموسى يومئذ غلام ، فلما صار اليه سلماً عليه ، ثم قال لا أخبرت عن افاعيل العباد من شيء ؟ ، فقال لها «إن كانت افاعيل العباد من الله

حون خلقه ؟ فانه اعلی ، وأعز ، وأعدل من أن يعذب عبده على فعل نفسه ، وإن كانت من الله ومن خلقه ، فانه اعلی ، وأعز من أن يعذب عبده على فعل شاركهم فيه ، وإن كانت من العباد فان عذب فيعده له ، وإن غفر فهو اهل التقوى وأهل المغفرة .

ثم أنشأ يقول (١) :

لم تخل أفعالنا إلا في ندم بها	إحدى ثلاث معان حين نأتها
أما تقرد بارئنا بصنعتها	فيسقط الدم عنها حين ننشئها
أو كان شركنا فيها فيلحقه	ما سوف يلحقنا من لائم فيها
أو لم يكن لاهي في جنائنها	ذنب فما الذنب إلا ذنب جانيتها

أدلة الجبرية على صحة مذهبهم :

١ - لقد استدلل الجبرية على صحة مذهبهم بالثقل واليقين ، اما الثقل فأيات واخبار
اما الايات :

فنها قوله تعالى « الله خالق كل شيء » (٢) ، وقوله « والله خلقكم وما تعملون » (٣) .
وقوله « من يشأ الله يضلله ومن يشأ الله يحمله على صراط مستقيم » (٤) إلى غير ذلك من الايات .

٢ - ويعترض على الاستدلال بالايات :

اولا : المعارضة بالايات القرآنية الدالة على ان افعال العباد بإراداتهم وقدراتهم ، مثل
قوله تعالى « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » (٥) وقوله « اعملوا ما شئتم انه بما تعملون
بصير » (٦) وقوله « كل امرئ بما كسب رهين » (٧) إلى غير ذلك من الايات .

ثانياً : انه مع قيام الدليل العقلي على بطلان الجبر ، فلا بد من حل تلك الايات ونظائرها
على نوع من التجوز ، بمناسبة ان الله أقدر العباد على افعالهم التي تصدر عنهم ، فكانه

(١) روى ذلك الشيخ محمد الكراجكي في كنز القوائد ص ٧١ وقد توفي سنة ٤٤٩ هـ

(٢) آية ٨ الرعد (٣) آية ٩٦ المائدة

(٤) آية ٣٩ الانعام (٥) آية ٢٥ الكهف

(٦) آية ٤٠ حم السجدة (٧) آية ٢١ الطور

خلقها وباب الجواز واسع .

٣ - وأما الاختيار :

منها النبوي الذي ذكرناه آنفاً ، وهو : لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربع : حتى يشهد ان لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، واني رسول الله بمشي بالحق ، وحي يؤمن بالبعث ، وحق يؤمن بالقدر .

ومنها ما أخرجه مسلم في صحيحه عن النبي (ص) : انه سأل جبرئيل عن معنى الايمان فأجابته بقوله : ان تؤمن بالله ، وملائكته ، وكتبه ، ورسله ، واليوم الآخر ، والقدر خيره وشره .

٤ - ويعترض على الاستدلال بها

أولاً : انه من المحتمل أن المراد بالقدر معنى الحكم ، بمعنى ان يؤمن العبد بأن ما شرع الله على لسان رسله حق نظير القضاء في قوله تعالى « وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه » . أي حكم لا أجبر ، ومع الاحتمال يبطل الاستدلال .

ثانياً : انه لو سلم ذلك ، فانه لا بد من رفع اليد عنه بالدليل العقلي ، اذ يلزم من ذلك مفساد كثيرة ، ومنها نسبة الظلم الى الله ، وهو نقص لا يجوز عليه تعالى .

٥ - وأما العقل فوجوه :

١ - ويعرض بوجهين :

(١) ان الفعل الصادر عن إرادة العبد ممكن لا يوجد حتى يوجد سببه الكافي ، ومع وجود سببه الكافي يجب وجوده ويمتنع عدمه ، وإذن فلا يكون مقدوراً ، إذ القدرة لا تكون إلا مع إمكان الفعل والترك ، ويلزم الجبر .

(٢) ان ترك الفعل الصادر عن العبد ان امتنع حال الفعل كان العبد مجبوراً على الفعل ، وإن أمكن فلا بد للفضل من مرجح موجب ، لامتناع صدور أحد طرفي الممكن بلا مرجح موجب ، ولا يكون الموجب الموجب من العبد وإلا لعاد السؤال ولزم التسلسل الباطل ، وإذا كان كذلك يلزم الجبر .

٦ - ويعترض عليه ان المتبر في القدرة على الفعل إمكانه ، وإمكان الترك ، بالنظر إلى

ماهيته فلا ينافي ذلك وجوبه أو امتناعه من قبل وجود ، أو عدم وجود سببه الكافي ،
فانه يجب مع وجوده ، ويمتنع مع عدمه .

٢) انه لو كان فعل العبد بقدرته واختياره لعلم تفاصيله حال الفعل ، والحال انه لا
لا يعلم ذلك ، فلا يكون موجداً له ، ذلك انه لا بد في الفعل الذي يصدر عن اختيار ان
تكون له ارادة جزئية خاصة ، ولا يكون ذلك إلا مع العلم التفصيلي بالفعل ، وبالوجدان
نعلم ان الذي يقطع المسافة لا يعلم بالفعل نقاطها ، وان المتكلم يحمل لا يعلم بالتفصيل
أوضاعها وهيئاتها ، وجميع الأفعال الارادية كذلك ، واذن فلا يكون العبد موجداً
لفعل ، بل الموجد هو الله ويلزم الجبر .

٧ - ويعترض عليه : انه لا دليل على اشتراط العلم التفصيلي في الفعل الاختياري ، بل
الشرط العلم ، اعم من التفصيلي والاجمالي الارتكازي ، وهو موجود في كل فعل إرادي ،
بحيث لو سئل العبد عن ذلك لفصله تفصيلاً ، فالفعل للعبد ، ولا يلزم الجبر .
٣) ان الله اما ان يعلم صدور الفعل عن العبد ، أو عدم صدوره ، او لا يعلم ذلك ،
والثاني باطل ، والا لزم نسبة الجبل اليه تعالى ، وعلى الاول فان علم صدوره وجب ،
وان علم عدم صدوره امتنع ، وإلا انقلب علمه جهلاً ، وذلك محال ، وإذن فلا يكون
الفعل ممكن لتردده بين الوجوب ، والامتناع ، ويلزم الجبر .

٨ - ويعترض عليه ان علم الله كان بصدور الفعل عن العبد ، او عدم صدوره عنه
باختياره وقدرته ، والوجوب والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ، بل يؤكده ، فلا
يلزم الجبر .

٩ - وقد اجيب على ذلك بأن علم الله ليس سبباً كافياً لصدور الفعل ، أو تركه ،
والا لزم الدور الباطل ، لتوقف العلم على العلوم ، فلو توقف المعلوم على العلم ، كما هو الفرض
لزم الدور ، وما يلزم منه الباطل يكون باطلاً ، فلا يلزم الجبر .

١٠ - ويعترض عليه انه لو لم يكن علم الله سبباً كافياً لصدور الفعل ، او عدم صدوره ،
لزم انقلاب علمه جهلاً ، وذلك باطل ، والمستلزم الباطل باطل .

أما لزوم الدور من توقف المعلوم على العلم ، فهو ممنوع لاختلاف جهتي التوقف ، فان
توقف العلم على المعلوم بالتصور ، وتوقف المعلوم على العلم على الفرض بالوجود ، فلا يلزم
الدور مع اختلاف الجهة ، وإذن فالجواب بذلك غير سديد .

٤) ان الفعل الصادر عن العبد بارادته ليس مختاراً فيه ، بل مجبور عليه لان ارادته
ليست باختياره ، وإلا لزم أن تسبق باردة اخرى ، وهكذا فيلزم التسلسل ، أو يعود

التوقف إلى الإرادة الأولى فيلزم الدور ، وكلا الأمرين باطل ، وما يلزم منه باطل يكون باطلاً ، ويلزم الجبر .

١١- ويعترض عليه أن الملاك في كون الفعل باختيار العبد عقلاً وعرفاً ، أن يكون صدوره بإرادته ، وإن كانت الإرادة بمعبر الاختيار ، إذ التوجوب بالاختيار يؤكد الاختيار ، ولا ينافيه كما ذكر آنفاً .

٥) انه لو كان فعل العبد باختياره ، للزم من إرادة الله فعل شيء ، وإرادة العبد تركه في وقت واحد ، اما اجتماع المتناقضين في فعل واحد ، واما العجز من الله ، وكلا الأمرين باطل ، ذلك انه اما ان يقع مرادها معاً ، وهو اللازم الاول ، او يقع مراد العبد من دون مراد الله وهو اللازم الثاني ، او يقع مراد الله من دون مراد العبد ، ويلزم الجبر .

١٢- ويعترض عليه بأننا نلتزم بوقوع مراد الله من دون مراد العبد في الفرض ، وذلك لا يدل على الجبر فيما لم تتناف إرادة الله مع إرادة العبد ، فيكون الدليل اخص من المدعى .

٦) انه لو كان فعل العبد بإرادته ، وقدرته يلزم أن يكون لله شريك في الفعل ، قال تعالى : « إن الشرك لظلم عظيم » ١ . وهذا هو السبب الذي حل الاشارة على القول بالجبر .

١٣- ويعترض عليه منع الملازمة ، بين ان يكون فعل العبد بإرادته وقدرته ، وبين لزوم الشريك في الفعل ، ذلك ان لزومه إنما يكون إذا قيل بأن العبد يفعل أفعاله التي تصدر عن إرادته بلا دخل لله في ذلك ، كما يقول المعتزلة المفوضة ، أما مع الاعتقاد بأن قدرة العبد على الفعل من الله ، لانه لولا ذلك لما قدر على الفعل ، وانه ليس للعبد إرادة مستقلة عن إرادة الله ، فلا يلزم الشريك لله .

بطلان مذهب التفويض :

١- ان مذهب التفويض الذي عليه المعتزلة ، وهو المذهب الذي براد به استقلال العباد في أفعالهم ، التي تصدر عن إراداتهم ، وتقوم أمورهم بالهم بلا تأثير لإرادة الله فيها

بوخه ، أما هذا المذهب فباطل لويخوه :

١ - انه يلزم من تفويض العبد في الاعمال التي تصدر عن إرادته ، إما نسبة العجز إلى الله ، وأما العتد في إرساء الرسل والتكليف ، وانتفاء العقاب ، ذلك ان تفويض الله لعباده اختيارهم ، اما عن إلزامهم له ذلك ، كره او احب ، فيلزم الامر الاول ، واما عن رضاه بذلك ، فيلزمه قبول ما فعلوا ، ويلزم الامر الثاني ، وكلا الأمرين باطل .

٢) انه يلزم من التفويض أن يكون لله شريك في الخلق والايجاد ، وذلك يناقض توحيدهم بالفعل كما ذكر آتفاً ، قال تعالى « أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار » (١) .

٣) لما روي عن النبي (ص) انه قال : من زعم ان الخير والشر بغير مشيئة الله فقد أخرج الله من سلطانه ، ومن زعم بأن المعاصي بغير قوة الله ، فقد كذب على الله ، ومن كذب على الله أدخله الله النار .

لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين :

١ - لقد ذهب الشيعة الامامية ، كما ذكرنا مذهباً وسطاً بين الجبر والتفويض ، فقالوا حسباً روي عن أئمتهم ، لا جبر ولا تفويض ، بل أمرين الأمرين .

٢ - ويدل على ذلك ما رواه في الكافي عن يونس عن الصادق «ع» انه سأل رجلاً فقال له جعلت فداك ، أجبر الله العباد على المعاصي؟ « قال الله أعدل من أن يجبرهم على المعاصي ثم يعذبهم عليها فقلت جعلت فداك ، فقوض الله إلى العباد؟ ، قال فقال لو فوض إليهم لم يحصرهم بالأمر والنهي ، فقال جعلت فداك بينها منزلة ، قال فقال نعم أوسع مما بين السماء والأرض» .

٣ - وما روي عنه في خير آخر : لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين الأمرين .

وما روي في الكافي عن الحسن بن علي الوشاء عن أبي الحسن الرضا «ع» : انه قال سألته ، فقلت الله فوض الأمر إلى العباد؟ « قال الله اعز من ذلك : قلت فجبرهم على المعاصي؟ ، قال الله أحكم وأعدل من ذلك ، قال ثم قال ، قال تعالى يا ابن آدم : أنا أولى بحسناتك منك ، وأنت أولى بسيئاتك مني ، وذلك اني لا أسأل عما أفعل وهم يسألون » ، والاختيار

في ذلك بلغت حد التواتر .

معنى أمر بين الامرين :

١ - لقد فسر علماء الشيعة الامامية معنى امر بين الامرين بوجوه عديدة ، اقربها وجوه ثلاثة :

(١) تفسير نصير الدين الطوسي : وتلخيصه ان للفعل الصادر عن إرادة العبد سببين بعيداً وقريباً ، فالبعيد إرادة الله ، والقريب إرادة العبد ، فبالنظر إلى السبب القريب لا جبر ، وبالنظر إلى السبب البعيد ، لا تفويض ، فالأشاعة قسروا نظرم على السبب البعيد فقالوا بالجبر ، والمعتزلة قسروا نظرم على السبب القريب ، فقالوا بالتفويض .

(٢) ان الفعل باعتبار صدوره عن إرادة العبد لا جبر عليه ، وباعتبار تأثير إرادة الله فيه تكويناً ، إذ هو خالق العبد وإرادته ، وإن كان الجزء الاخير للسبب الكافي لإرادة العبد فهو الله ، فلا تفويض فيه :

(٣) ان الفعل باعتبار صدوره عن إرادة العبد للعبد ، فلا جبر عليه ، وباعتبار ان الله أقدره على ذلك فهو الله ، فلا تفويض فيه .

٢ - أما معنى ما ورد في خبر الرضا «ع» يا ابن آدم أنا أولى بحسناتك منك ، وأنت أولى بسيئاتك مني ، فهو ان الله تعالى أقدره على الطاعة وأمره بها ، فهو أولى بها منه ، إذ لولا إقدار الله وأمره لما أتى بها ، وأقدره على المقتضية ولكنه نهاه عنها ، فهو أولى بها من الله لنهيها عنها ، وإن كان ذلك بإقداره العبد عليها ، ومن أراد زيادة على ذلك فليرجع إلى كتابي « المبدأ الاول » او الله .

أصول الدين عند المعتزلة ، والزيدية ، والخواارج ، وأهل الحديث :

١ - ان اصول الدين عند المعتزلة ، والزيدية ، والخواارج ، وأهل الحديث من السنة ثلاثة :

(١) أهل الحديث هم الذين يعملون بالإحاديث من السنة كاصحاب مالك ، لا بالرأي كاصحاب أبي حنيفة.

(١) الإيمان بالله ، وجميع صفاته الثبوتية والسلبية .

(٢) الإيمان بأن محمداً رسول الله ، وكل ما جاء به من عند ربه .

(٣) العمل بالفرائض عند أكثر المعتزلة ، وبعض أهل الحديث ، وبجميع الطاعات عند غيرها ، وقد ذكرت آنفاً ان الإيمان عندهم مجموع امور ثلاثة : اعتقاد الحق ، الاقرار به ، العمل بموجبه .

ليس العمل بالطاعات أصلاً من اصول الإيمان والاسلام .

١ - ليس العمل بالطاعات ، فرائض ، او فرائض ونوافل ، كما ذهب إلى ذلك المعتزلة ركناً من أركان الايمان ولا الاسلام ، على الصحيح عند الشيعة الامامية ، وعند جمهور أهل السنة وهو الحق ، اما انه ليس ركناً من اركان الايمان فيدل عليه وجوه :

(١) قوله تعالى : « والذين آمنوا وعملوا الصالحات لندخلنهم في الصالحين » ^(١) ، وقوله تعالى « فمن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا كفران لسعيه » ^(٢) .

وجه الدلالة انه عطف فيها العمل على الإيمان ، والمطف يقتضي المغايرة ، إذ الشيء لا يعطف على نفسه .

٢ - ولرب قائل : ان العمل بناء على مذهب المعتزلة ، والحوارج والزيدية وأهل الحديث جزء من الإيمان ، والجزء غير الكل ، فلا مانع من عطفه عليه .

والجواب :

انه لو كان ذلك كذلك للزم منه التكرار بلا فائدة ، لاشتغال آمنوا في الآيتين على ذلك ، وهو لا يجوز على الله تعالى .

٣ - ولرب قائل : ان المطف لو كان يقتضي المغايرة ، لما صح العطف في قوله تعالى « الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله اضل أعمالهم » ^(٣) وقوله « والذين كفروا وكذبوا بآياتنا » ^(٤) إذ المطفوف فيها بمعنى المطفوف عليه .

(٢) آية ٩٤ الانبياء

(١) آية ٩ المنكوبت

(٤) آية ٣٩ البقرة

(٣) آية ١٠ محمد

٤ - والجواب : ان الصد عن سبيل الله ، والتكذيب بآيات الله ليسا عين الكفر ، وانما هما دليلان عليه ، ولذا صح عطفها عليه للمغايرة .

(٢) انه يلزم من اعتبار العمل ركناً من الايمان التكرار بلا فائدة ، في قوله تعالى « الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم »^(١) لاشغال الايمان المعطوف عليه على المعطوف ، وذلك عبث لا يجوز على الله .

(٣) انه يلزم من اعتبار العمل ركناً في الايمان أن لا يصح نسبة لبس الايمان بالظلم إلى المؤمنين ، ولا مدحهم على ذلك ، في قوله تعالى « الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم » ، ذلك انه لو كان العمل ركناً من الايمان لامتنع لبس الايمان بالظلم بسبب المناقاة بين الايمان ونقيض جزئه الذي هو العمل ، وإذا كان ذلك ممتنعاً بذاته فلا يكون مقدوراً ، فلا تصح نسبته إلى المؤمنين ، ولا مدحهم عليه لامتناعه بذاته ، فان الله نسب اليهم ذلك في الآية ، ومدحهم عليه .

(٤) انه لو كان العمل ركناً من الايمان للزم اجتماع الايمان مع ضد جزئه ، في قوله تعالى « وان طائفتان من المؤمنين اقاتلتا فأصلحوا بينها فإن بقت إحداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله فان فاءت فأصلحوا بينها بالعدل وأقسطوا . ان الله يحب المقسطين انما المؤمنون اخوة فأصلحوا بين اخويكم واتقوا الله »^(٢) ، فان الايمان اجتمع مع الاقتتال الذي هو معصية ضد الطاعة ، ومن الضروري عدم جواز اجتماع الشيء مع ضده ولا ضد جزئه ، فان في كليهما اجتماع الضدين وهو محال .

استدلال المعتزلة على اعتبار العمل ركناً من الايمان :

١ - لقد استدلت المعتزلة على اعتبار العمل ركناً من الإيمان في الاصطلاح الشرعي بوجوه :

(١) ان الله تعالى عبر في القرآن عن الصلاة باسم الإيمان ، بقوله « وما كان الله ليضيع إيمانكم »^(٣) ، إذ فسر الايمان بالصلاة الى بيت المقدس ، والشيء لا يعبر به عما لا يدل عليه

(١) آية ٨٢ الانعام (٢) آية ٩ الحجرات

(٣) آية ١٤٣ البقرة

بوجه من وجوه الدلالة ، اما المطابقة ، او التضامن ، او الالتزام ، فاذا عبر الله بالايان عن الصلاة ، فانما ذلك لأن العمل معتبر في الايمان .

٢ - ويمتدح عليه :

أولاً : منع إرادة الصلاة من الايمان في الآية ، بل المراد به الايمان بالمصلاة الى بيت المقدس ، لا الصلاة اليه .

ثانياً : منع الملازمة بين التعبير عن الصلاة بالايان وبين اعتبار العمل جزءاً من الايمان ، إذ يصبح استعمال لفظ الايمان في الصلاة مجازاً تسمية للسبب بامم السبب ، فان الايمان سبب للصلاة .

ثالثاً : انه لو كان العمل جزءاً من الايمان للزم أن يكون استعمال الايمان ، واردة العمل منه مجازاً ، من باب استعمال لفظ الكل في الجزء ، والاصل عدم التجوز .

٢) ما روي عن النبي (ص) ان الايمان بضع وسبعون شعبة ، وأفضلها لا إله الا الله ، وأدناها امانة الاذى عن الطريق ، ذلك انه لو كان الايمان مجرد التصديق لما ضح ان يكون ذا شعب ، وذلك باطل لورود ذلك عن النبي (ص) ، فعدم اعتبار العمل جزءاً من الايمان باطل .

٣ - ويمتدح عليه :

اولاً : ان الاخبار التي ذكرت آنفاً في بيان معنى الايمان هي أظهر بإطلاقها من هذا الخبر فلا تقيد به ، واذن فلا بد من حمل الخبر على المرتبة الكاملة من الايمان ، والايمان تو مراتب .

٤ - واجيب على ذلك بوجهين آخرين :

١) ان شعب الايمان بضع وسبعون شعبة ، لا نفس الايمان ، فلا يدل على المدعى .
٢) انه يلزم ان يكون امانة الاذى عن الطريق من الايمان ، وهي غير معتبرة فيه بالاتفاق .

٥ - ويمتدح على الوجه الاول ان الشعب جمع شعبه ، وهي في اللغة الطائفة ممن الشيء وبعضه نظير قوله (ص) الحياء شعبة من الايمان ، فمعنى شعب الايمان ابعاضه ، واذن

يستفاد منه ان اماطة الاذى عن الطريق بعض من الايمان كما يقولون .

وعلى الوجه الثاني : ان اماطة الاذى عن الطريق من الاعمال المستحبة شرعاً ، وهي داخلة في الايمان على مذهب من يقول باعتبار العمل بالمستحبات من الايمان ، من المعتزلة وغيرهم ، فلا وجه لدعوى الاتفاق على عدم اعتبارها من الايمان ، واذن فالجواب بالوجهين غير سديد

٤) من أدلة اعتبار العمل في الايمان : ما روي عن النبي (ص) « الايمان معرفة بالقلب واقرار باللسان ، وعمل بالاركان » .

وما ورد في نهج البلاغة لأمر المؤمنين علي بن ابي طالب «ع» ص ١٨٦ « والايمان اقرار باللسان واعتقاد بالجنان وعمل بالاركان » .

٦ - ويعترض عليه :

ان ما ذكر آنفاً من اخبار بيان معنى الايمان اظهر في اطلاقها من النبوي ، وما ورد عن أمير المؤمنين فلا يصح تقييدها به .

فلا بد من حل ذلك على المرتبة الكاملة من الايمان .

العمل ليس ركناً من الاسلام :

١ - اما ان العمل ليس ركناً من الاعلام فلو جهين :

١) ما روي عن الباقر والصادق «ع» اذ قال « الايمان اقرار وعمل ، والاسلام اقرار بلا عمل » .

٢) ما ذكر آنفاً في بيان معنى الاسلام وقد تضمن ان الاسلام شهادة ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله مع اظهار الاعتقاد بها ؛ وان لم يمتد بقلبه ولم يعمل بالطاعات ، ففي النبوي يوم خير : قاتلهم حتى يشهدوا ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله : فاذا فعلوا ذلك منعوا منك دماءهم ، واموالهم ، الا بحقها وحسابهم على الله . وكذلك النبوي عند ارساله معاذاً الى اليمن ، وخير جماعه . وفيه الاسلام شهادة ان لا اله الا الله والتصديق برسوله وعليه جرت المناكح والمواريث ، وعلى ظاهرة جماعة الناس ، اذ ليس في هذه الانخبار ذكر العمل اطلاقاً .

٢ - ورب قائل : ان العمل ركن من اركان الاسلام عند جمهور اهل السنة ، كما ذكروا في كتبهم ، وقد ورد في الحديث الصحيح عندهم عن النبي (ص) انه قال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله ، وان عمداً رسول الله ، وتقيم الصلاة ، وتؤتي الزكاة ، وتصوم شهر رمضان ، وتحج البيت ان استطعت الى ذلك سبيلاً .

وروا عن النبي (ص) : بني الاسلام على خمس ، وعد الخمس المذكورة .

٣ - والجواب :

ان هذين الخبرين ، لا يصلحان ان يكونا مقيدين للاخبار التي وردت في بيان معنى الاسلام لوجوه :

(١) ان الاخبار الواردة في بيان معنى الاسلام اظهر باطلاقها من هذين الخبرين ، فلا تقيد بها .

(٢) انه يلزم من تقييد تلك الاخبار بالخبرين ، واعتبار العمل ، ركناً من الاسلام ان لا يكون من لم يعمل بالاركان مسلماً ، ولا اظن ان احداً من جمهور المسلمين يلتزم بذلك عدا الخوارج .

(٣) ان جمهور اهل السنة لا يعتبرون العمل ركناً من الاسلام ، ويدل على ذلك قولهم ان مرتكب الكبيرة فاسق لا كافر ، ولو كان العمل معتبراً في الاسلام لكان مرتكب الكبيرة كافراً لا فاسقاً ، فلا بد من حل الخبرين على المرتبة الكاملة للاسلام كما ذكر ذلك في الايمان .

اصول الدين التي لا يكون ايمان بدونها :

١ - لقد علم بما ذكر آنفاً ان اصول الدين التي لا يكون ايمان بدونها ، حسب علم من الادلة الواردة في بيان ذلك أربعة :

(١) الاعتقاد اجمالاً بوجود الله ، وجميع صفاته الثبوتية ، الراجعة الى انه واجد لجميع صفات الكمال ، وجميع صفاته السلبية الراجعة الى تنزهه عن جميع صفات النقص ، ولا يلزم الاعتقاد بذلك تفصيلاً ، بأن يعتقد انه موجود ، واجب ، قادر ، مختار ، عالم ،

مدرك ، جميع ، بصير ، متكلم ؛ صادق ، مرید ، كاره ، لكفاية الاجمال ، وعدم وجود دليل يدل على ذلك ، والاصل عدم وجوب ذلك .

٢) الاعتقاد بنبوۀ محمد بن عبد الله بنسبه المعروف حسباً ذكر آنفاً ، وانه صادق فيما بلغه عن ربه اجمالاً .

٣) الاقرار بها باللسان بقول اشهد ان لا اله الا الله ، وان محمداً رسول الله .

٤) الاعتقاد بالمعاد الجسماني يوم الدين .

٢ - اما ما علم بالضرورة من الدين ، كالايان بالملائكة ؛ والكتب السماوية ، والرسل السابقين ، والصلاة ، والزكاة ، وما الى ذلك ، فان هذه الامور يشترط عدم انكارها في الايمان ، كما يشترط ذلك في الاسلام ، لا الاعتقاد بخصوص كل منها ، اما انه لا تعتبر بخصوصها ركناً من الايمان ، فلا تطلق الادلة الواردة في بيان معنى الايمان ، واضمريتها في ذلك .

٣ - واما انه يعتبر عدم انكارها شرطاً في الايمان ، فلأن انكارها يتنافى مع تصديق النبي (ص) وصحة شريعته الذي هو معتبر في الايمان .

٤ - ورب قائل : ان قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا ، آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزل على رسوله والكتاب الذي انزل من قبل ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر فقد ضلّ ضلالاً بعيداً » يدل على اعتبار الاعتقاد بالملائكة والكتب والرسول في الايمان .

٥ - والجواب بأن الآية تدل على اعتبار عدم انكار ذلك في الايمان ؛ لا الاعتقاد به ، ذلك بقوله « ومن يكفر » فان معنى الكفر الجحود والانكار ، فقوله تعالى : « ومن يكفر » يدل على ان المعتبر في الايمان عدم انكار ذلك .

٦ - ولئن قيل : ان قوله تعالى آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزل على رسوله والكتاب الذي انزل من قبل يدل بظاهره على اعتبار الايمان بالكتاب الذي نزل على رسوله ، والكتاب الذي انزل من قبل في الايمان ، فحمله على عدم الانكار خلاف الظاهر

لا يصح الحمل عليه .

٧ - فانه يحاب : ان ذلك لا يدل على اعتبار ذلك في الايمان ، لأن معنى آمنوا التصديق بذلك في مقابلة الانكار والتكذيب ؛ فالآية مسوقة لبيان انه لا يجوز انكار ما تضمنته من امور ، لا لبيان اخذه في معنى الايمان ، ركناً من أركانه ، فلا دلالة لها على ذلك اطلاقاً .

٨ - ويدل على عدم اعتبار شيء في الايمان زائداً على ما ذكر آنفاً .

خبر سليم بن قيس عن أمير المؤمنين «ع» انه قال « أدنى ما يكون العبد مؤمناً أن يعرفه الله تبارك وتعالى إياه فيقر له بالطاعة ، ويعرفه نبيه فيقر له بالطاعة ، ويعرفه امامه وحجته في أرضه وشاهدته على خلقه ، فيقر له بالطاعة ، فقلت يا أمير المؤمنين . وإن جهل جميع الأشياء إلا ما ذكرت ؟ قال : نعم . فهذا الخبر يدل على عدم اعتبار سوى ما تضمنه في الايمان » .

٩ - ولئن قيل : ان المعاد الجسماني لم يذكر في الحديث ، مع انه معتبر في الايمان . فانه يحاب : ان الآيات والاخبار ، والضرورة والاجماع دلت على اعتباره اصلاً مستقلاً في الايمان ، ولا يوجد ذلك في الايمان بالكتب ، والملائكة ، والرسول .

١٠ - ومن ذلك يعلم ان الاخبار الدالة على وجوب معرفة الزكاة والحج والصوم ؛ والاقرار بما جاء به النبي (ص) لا بد من حملها على اعتبار عدم انكارها شرطاً في الايمان ، كسائر ضروريات الدين كما ذكر آنفاً ، فلا تعتبر في الايمان بخصوصها ، لاظرية هذا الخبر : من الأخبار التي ذكرت في بيان معنى الايمان في الاطلاق .

معنى الاعتقاد المعتبر في اصول الدين :

١ - ان الاعتقاد المعتبر اصلاً من اصول الدين هو بمعنى عقد القلب على ما علم انه من الدين ، والالتزام به ، ويقابله التشريع الذي هو عقد القلب على خلاف المعلوم من الدين ، أو المشكوك انه منه ، وهو امر غير التصديق بالمعلوم من الدين الذي هو مذهب جمهور المسلمين ، والرضا به ، والتقرب لله خلافاً للشيخ مرتضى الأنصاري (ره) اذ قال

انه بمعنى التقرب ، وخلافاً لتلميذه الحقق الاشقياني ، الذي أنكر أن يكون وراء العلم التصديقي في النفس شيء يسمى عقد القلب ، وقال ان عقد القلب بمعنى التصديق ، لاشيء مغاير له ولذا أنكر الشريعة في الدين^١ ، وهو امر اختياري كسائر الامور الاختيارية وبينه وبين التصديق ، والرضا ، والتقرب ، والتسليم ، تغاير بالمفهوم وعموم خصوص من وجه تحققاً ، اذ يجتمع مع كل منها وينفرد عنه ، ويحتج مع كل منها معه ، وينفرد عنه ، ففي مثل المناقض يوجد التصديق ولا يوجد عقد القلب ، وفي مثل من يذعن لنير الحق تقليداً ، مع شكه به يوجد عقد القلب بلا تصديق ، وقد يعقد القلب على شيء بلا رضا ، وقد يعقد القلب ويتقرب ويسلم ، وقد يعقد بلا تقرب ولا تسليم ، او يتقرب ويسلم بلا عقد قلب ، وهكذا العلم والرضا .

٢ — والدليل على اعتباره ركناً من الايمان ، وانه غير التصديق ، والرضا ، والتقرب ، والتسليم ، امور :

(١) شهادة الوجدان ، فان ما تجده في أنفسنا ان عقد القلب ، غير التصديق وغير الرضا وغير التقرب في العبادة ، وغير التسليم .

(٢) الخبر المروي عن الصادق «ع» ، وفيه : « اما ما فرض على القلب من الايمان ، فالاقرار والمعرفة والمقد والرضا والتسليم ، فان الله وحده لا شريك له إله واحد لم يتخذ صاحبة ولا ولداً وان محمداً عبده ورسوله ، والاقرار بما جاء به من عند الله من شيء وكتاب ، فذلك ما فرض الله على القلب من الاقرار والمعرفة ، وهو عمله وهو قول الله عز وجل (الا من اكزّه وقلبه مطمئن بالايمان ولكن منن فشرح بالكفر صدرأ فملهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم) ، وقال (ألا يذكر الله تطمئن القلوب) ، وقال (إلا الذين آمنوا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم) ، وقال (ان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء وينذب من يشاء) ، فذلك ما فرض الله على القلب من الاقرار والمعرفة ، وهو عمله وهو رأس الايمان ، وفرض على اللسان القول والتعبير عن القلب بما عقد عليه ، واقر به . قال تبارك وتعالى (وقولوا للناس حسناً) والخبر طويل اكتفينا منه بما ذكره .

٣ — ووجه الدلالة في الخبر :

(١) هو الالتزام أي عقد القلب بخلاف ما علم من الدين ، أو بالشكوك انه منه .

هو ان ذكر عقد القلب معطوفاً على المعرفة والاقرار ، وذكر الرضا والتسليم معطوفين عليه يدلان على مغايرة عقد القلب للتصديق والرضا والتسليم مفهوماً ، لأن العطف يقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه .

٣) ما روي عن الباقر «ع» وذكر آتفاً : الإيمان ما استقر في القلب ، وافضي به الى الله ، فان الظاهر من الاستقرار عقد القلب ، والالتزام بالمعلوم من الدين .

٤) ما دل من العقل من باب دفع الضرر المحتمل ، او شكر النعم ، ومن النقل على وجوب الإيمان مثل قوله تعالى : (آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزل على رسوله) ، اذ الظاهر من ذلك عقد القلب ، وهو امر اختياري ، ولا ينافي ذلك ان يكون العلم مأموراً به من باب المقدمة على الصحيح ، فان عقد القلب لا يكون الا على المعلوم ولو بالاجمال ، وهو مقدور بالقدرة على مقدماته ، نعم الرضا لا يصح تعلق التكليف به لانه غير اختياري فلا يوجد الا بأسبابه الطبيعية .

٥) - وقد استدل على ان المراد بالاعتقاد المعتبر اصلاً من اصول الدين عقد القلب لا التصديق بقوله « وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلماً وعلواً فانظر كيف كانت عقوبة المفسدين » (١) . اذ ان الله ذم الجاحدين مع وجود التصديق في قلوبهم ، بناء على ان المراد بالبحود القلي ، لا اللساني ، وذلك يدل على ان المكلف به عقد القلب لا التصديق .

ويعترض عليه ان الظاهر عرفاً من الجحود في الآية ، الجحود اللساني لا القلي ، فلا يصلح ذلك دليلاً على المدعي .

هـ - ولعلم ان عقد القلب المعتبر في اصول الدين ، انما هو بالنسبة الى الآثار الاخرية ، كالتخلص من الخلود في النار ، اما بالنسبة الى الآثار الدنيوية مثل الطهارة والنجاسة والتوارث والزواج وحسن البقاء ، وما الى ذلك ، فانه لا يلزم فيها ذلك لترتيبها على ظاهر الاسلام للترتب على شهادة ان لا اله الا الله ، وان محمداً رسول الله ، وان لم يعتقد بها ، او اعتقد بغيرهما مع اظهار الاعتقاد بها كما ذكر آتفاً .

لا يجب الاقرار باللسان فيما عدا التوحيد والنبوة من اصول الدين :

١ - لا مراء في ان اصول الدين منها ما يجب الاقرار به في اللسان ، مضافاً الى الاعتقاد به في القلب ، كالتوحيد والنبوة ، ومنها ما لا يجب فيه ذلك ، كالمعاد الجسماني ذلك لعدم الدليل على ذلك ، والاصل يقتضي عدم وجوبه ، واعتباره ركناً في الايمان .

٢ - ولئن قيل : انه يفهم من بعض الاخبار انه يجب الاقرار بكل ما جاء به النبي (ص) ، بمعنى اعتباره في الايمان ، فقد روي عن الصادق «ع» ، وقد سئل عن الدين الذي لا يسع احد جهله ، فقال : شهادة ان لا اله الا الله ، وان محمداً رسول الله ، والاقرار بما جاء به من عند الله ، واقام الصلاة ، وايتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، والولاية لئسا ، والبراءة من عدونا وتكون مع الصادقين .

وروي مثل ذلك عن الامام الباقر «ع» ايضاً .

٣ - فانه يجب :

ان هذه الاخبار ، لا تصلح ان تكون مقيدة للأخبار المطلقة الواردة في بيان معنى الايمان لظهورية تلك في الاطلاق ، وابائها عن التقييد مع عدم تضمنها لذلك ، كما ذكر آنفاً ، ولا سيما خبر مسلم بن قيس عن امير المؤمنين «ع» : المذكور آنفاً عند بيان اصول الدين التي لا بد منها .

٤ - فلا بد من حملها على ما ذكر في نظائرها من المرتبة الكاملة للايمان او الاعتقاد القلبي ، او على اعتبار عدم انكارها شرطاً في الايمان ، كسائر ضروريات الدين على الصحيح المختار .

ليس التدين بما علم بالضرورة من الدين تفصيلاً ولا عدم إنكاره أصلاً من اصول الاسلام أو الايمان :

١ - اختلف المسلمون في ان التدين بما علم بالضرورة من الدين أصل مسن أصول

الاسلام والايمان ، او ان عدم انكاره أصل من أصول الاسلام والايمان ، أو ان عدم انكار ما علم بالضرورة من الدين شرط للاسلام والايمان ، وقد ذهب الى الاول جمهور أهل السنة ، أما الثاني والثالث فهو محل خلاف بين علماء الشيعة الامامية ، فذهب بعضهم الى الثاني ، وذهب بعضهم الى الثالث .

٢ - ولا يخفى ان الضروري في اللغة بمعنى البديهي ، اما في اصطلاح المشرعة فقد عرفه بعضهم بما لا يشتهر على أحد من أهل الدين ، وبعض بأنه ما لا تخفى شرعيته على من يتدين بالدين ، وثالث بأنه ما كان ضروري الصدور عن النبي (ص) ، ورابع بأنه اليقيني الثابت انه من الدين يقيناً ، سواء كان ثبوته بالضرورة ، أو البرهان ، وعلى هذا ، فتخصيص الحكم بالضروري باعتبار ظهور الحكم بكفر من أنكر ضرورياً من ضروريات الدين ، وكان ناشئاً في بلاد الاسلام ، فانه لا تحتل الشبهة في حقه ، فبمجرد ظهور الانكار منه لضروري الدين يحكم بكفره ، بخلاف ما اذا كان الحكم ثابتاً بالنظر والاستدلال فانه لا يحكم بكفره بمجرد الانكار ، بل حتى يعلم انه أنكر حال اليقين به ، والضروري قد يحصل من التواتر المفيد للعلم ، وقد يحصل من التسامع والتضافر كما في أخبار وجود البلدان ، او من القرائن المفيدة للقطع ، ولا فرق في ضروري الدين بين ان يكون أمراً عقائدياً ، أو أمراً عملياً كالصلاة ، وغير ذلك من الضروريات ، فان كلا الأمرين يوجب انكاره الكفر .

٣ - ولكن هل يعتبر في الاسلام والايمان - الاقرار بضروري الدين تفصيلاً ، فيقر مثلاً بالصلاة والزكاة ، وما الى ذلك ، بمعنى يعتقد ويلتزم بذلك ، ويكون ذلك ركناً من أركان الاسلام والايمان ، أو لا يعتبر ذلك ؛ وعلى التقدير الثاني فهل يعتبر عدم انكارهما ركناً فيها ، أو لا يعتبر ذلك ؟ بل يعتبر عدم انكارهما شرطاً في الاسلام والايمان ، والصحيح هو الاخير .

٢ - والدليل على عدم اعتبار الاقرار بضروريات الدين تفصيلاً ركناً في الاسلام والايمان ، هو اطلاق الاخبار الواردة في بيان معنى الاسلام والايمان بما ذكر آنفاً ، وكذا غير الاخبار من الآيات التي ذكرت كذلك ، وعدم دليل آخر يدل على ذلك والاصل عدم

اعتبار ذلك ركناً من أركان الاسلام والايمان ، نعم الاقرار الاجبالي بأن النبي (ص) صادق بشكل ما أخبر به إجمالا ، لا تفصيلا معتبر في الايمان .

هـ - ويدل على عدم اعتبار عدم إنكار ضروري الدين أصلا من أصول الاسلام ، والايمان وجهان :

١) ما ثبت بالاجماع ، والاخبار المتواترة ان من أنكر ضروريا من ضروريات الدين حكما كان ، أو عدم حكم ، ولو كان أمرا مستحبا فهو كافر ، ومثله من انكر حكما ثابتا انه من الدين بالبرهان كذلك ، وقد انتحل المنكر الاسلام ، وإنما يكفر على الصحيح لانه يتنافى انكاره مع الاقرار الاجبالي بصدق النبي (ص) المعتبر في الاسلام والايمان ، ذلك لان الاقرار بصدق النبي (ص) اجمالا يستلزم التدين بما ثبت عنه بالضرورة اجمالا ، وعدم انكاره ، فإنكاره يناقض ذلك ، ويوجب الكفر ، فلا يكون عدم انكار ضروري الدين ركناً مستقلا ، لا في الاسلام ، ولا في الايمان حتى تقيد به المطلقات الواردة . لبيان معنى الاسلام والايمان .

وبعبارة مختصرة ان الاسلام حسب نصوص الاخبار والفتاوي ، هو شهادة أن لا اله الا الله وإن محمداً رسول الله ، ولازم ذلك الاقرار بصدقه في كل ما أخبر به ، اجمالا ، وذلك يستلزم التدين بكل ما ثبت عنه بالضرورة كالصلاة والزكاة وما إلى ذلك ، أو بالنظر كما في غير الضروريات ، واذن فإنكار ما ثبت عنه يتنافى مع الاقرار الاجبالي المستلزم للتنافي مع الاقرار بالرسالة المعتبر في الاسلام والايمان ، ومن ذلك يعلم ان عدم انكار ضروري الدين ، وما ثبت انه من الدين بالبرهان شرط لتحقيق الاسلام والايمان ، فلا يتحققان بدونه ، وهذا هو الصحيح .

٦- ولئن قيل : ان من الاخبار الكثيرة ما يدل على أن انكار الضروري من الدين موجب للكفر لذاته ، لا لانه يتنافى مع اصل ديني ثابت ، أعني الاقرار الاجبالي بصدق النبي (ص) ، كما هو الرأي المشهور بين علماء الشيعة .

منها ما روي عن الامام الصادق (ع) ، انه قال : ان الله فرص فرائض موجبات على العباد ، فمن ترك فريضة من الواجبات فلم يعمل بها ، وجحدتها كان كافراً .

ومنها مكاتبة عبد الرحيم القصير عن الصادق «ع» أيضاً . وفيها فإذا أتى العبد كبيرة من كبائر المعاصي ، او صغيرة من صفائر المعاصي التي نهى الله عز وجل عنها كان خارجاً من الايمان ، ساقطاً عنه اسم الايمان ، فإن تاب واستغفر عاد إلى دار الايمان ، ولا يخرج الى الكفر الا بالحيث والاشغال ، بأن يقول للحلال هذا حرام ، وللحرام هذا حلال ودان بذلك ، فمقدها يكون خارجاً من الاسلام والايمان داخل في الكفر ، الى غير ذلك من الاخبار التي استدلت بها القائلون بسمية انكار الضروي من الدين للكفر استقلالاً ، لا من جهة منافاته للاقرار الاجبالي بصدق النبي (ص) فيما اخبر به .

٧ - فانه يحاب بوجهين :

(١) ان الخبرين ليس لهما اطلاق مفاده ان انكار الضروي موجب للكفر ، سواء كان ذلك منافياً للاقرار الاجبالي بصدق النبي (ص) ، وصحة شريعته أولاً ، لانصرافهما إلى صورة ما إذا كان الانكار منافياً للاقرار المذكور ، بمناسبة الحكم للموضوع .

(٢) لو منع الانصراف في الخبرين فإنها لا يدلان على ان إنكار ضروي الدين سبب مستقل للكفر ، ذلك ان الخبر الاول جار مجرى العادة من أن ضروي الدين لا يجهل شريعته أحد من أهل الدين ، حتى ولا من خالطهم ، فانكاره حسب العادة لا يكون لشبهة في شريعته ، وإنما يكون لانكار صدق النبي (ص) ، فيما أخبر به ، إجمالاً ، وذلك موجب للكفر من أجل المناقاة ، وان الخبر الثاني مطلق ، من حيث الضروي وغيره ، ومن حيث علم الحلال والحرم والتحليل والتحريم ، وعدمه ، ذلك ان مفاده ان تحليل الحرام وتحريم الحلال موجب للكفر ، سواء كان الحكم ضرورياً ، او غير ضروري ، وسواء كان المنكر علماً بالتحليل أو التحريم ، أو غير عالم ، فهو من الجهة الاولى أعم من الضروي ، ومن الجهة الثانية لا يمكن الاخذ باطلاقه ، فلا بد من تقييده بما اذا كان الحلال والحرم علماً بها ومع العلم بها لا يكون التحليل والتحريم لشبهة ، وإنما يكون لانكار حلية ما حرم وحرمة ما حلل ، وهو مناف للاقرار الاجبالي بصدق النبي (ص) وموجب للكفر ، سواء كان الحكم ضرورياً ، او غير ضروري ، ولا اقل من الاجمال ، وبه يبطل الاستدلال ، واذن لا يصلح هذان الخبران دليلاً على ان عدم انكار ما علم بالضرورة من الدين معتبر في الاسلام والايمان ، وان لم يكن منافياً للاقرار الاجبالي بصدق

النبي (ص) ، في كل ما أخبر به ، وثبت عنه ، حتى تقيد به المطلقات الواردة في بيان معنى الاسلام والايان ، بل ذلك شرط فيها ، والقول بأن انكار ضروري الدين يوجب الكفر باعتبار منافاته للاعتقاد الاجبالي بصدق النبي (ص) ، وصحة شريعته هو الصحيح عند الكثير من محققي علماء الشيعة المتأخرين ، وكل من قيد من العلماء كفر من أنكر ضرورياً من ضروريات الدين بعدم احتمال الشبهة في حقه ، ومن ذلك يعلم الجواب على سائر الاخبار التي استدلت بها على ذلك من نظائر الجبرين .

٢ - اطلاق الآيات والخبر الواردة في بيان معنى الاسلام والايان ، وعدم دليل آخر يدل على ذلك ، والاصل^(١) عدم اعتبار ذلك ركناً من اركان الاسلام والايان .

الصور المتصورة في إنكار ضروري الدين :

١ - وعلى الصحيح في سببية انكار ضروري الدين للكفر تختلف صور المتصورة ، من حيث ايجابها الكفر وعدمه ، وهي كثيرة :

الاولى : أن يكون المنكر لضروري الدين جاهلاً أن انكاره يتنافى مع الاعتقاد بصدق النبي (ص) اجمالاً وصحة شريعته لقرب عهده بالاسلام ، وعدم مخالطته المسلمين .
الثانية : أن يكون متنبهاً إلى أن انكاره يتنافى مع الاعتقاد بصدق النبي (ص) وصحة شريعته .

الثالثة : أن يكون غافلاً عن ذلك ، أو معتقداً عدمه ، ولكن سبب غفله ، واعتقاده عدم المبالاة بالدين ، كمن أنكر حرمة شرب الخمر لادمانه شربها ، وعدم مبالاته بالدين ، مع الغفلة ، أو اعتقاد عدمه بأن ذلك يتنافى مع الاعتقاد بصدق النبي ، وصحة شريعته .

الرابعة : أن يكون سبب غفله عن المناقاة تقليده من يحسن الظن به ، من ينكرون ذلك وهم ليسوا بأهل للتقليد ، مع عدم التشكيك في ورود الضروري عن النبي (ص) وعدم قصوره عن معرفة الحق .

الخامسة : أن يكون سبب غفله عن المناقاة تقليده من ينكر ذلك ، مع حسن ظنه

(١) بمعنى حديث « رفع ما لا يملكون » يجري قانون جزئيته وهو على الصحيح يحمل الحكم أي عدم ظهراً ، لأن مقاده منح المذو حال الجهل .

به ، وقصوره عن معرفة الحق ، وعدم انكاره لذلك على تقدير ثبوته عن النبي (ص) .
السادسة : ان يكون سبب غفلته عن المناقاة تقليده من يحسن الظن به ، مع التشكيك في مجيئه عن النبي (ص) .

السابعة : ان يكون سبب غفلته عدم معرفته مقام النبي (ص) بتوهم ان الحكم كان من اجتهاده ، او ميله العاطفي فخطأه في ذلك ، غفلة منه عن ان ذلك رد على النبي (ص) وتكذيب له ، بل عن ان ذلك تكذيب لله بقوله تعالى « وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى » ولكن ذلك لم يكن مستقراً ثابتاً في نفسه ، بل يزول بمجرد التنبيه الى ذلك .

الثامنة : ان يكون سبب غفلته جهل بمقام النبوة ، ولكن مع استمرار ذلك في نفسه برغم التنبيه .

التاسعة : ان ينكر ضروريا من ضروريات الدين ، بناء منه على ان ما هو المتعارف بين الناس لم يردده النبي (ص) ، بأن تأول كلام النبي (ص) ، بواسطة قواعد ، وقرائن لفظية ، وغير لفظية ، كمن تأول الصلاة الثابت حكمها بالدعاء ، بدعوى انه لم يثبت النقل لغير الدعاء والاصل عدمه ، او لادعاء التورية ، او التقية ، او غير ذلك .

العاشر : ان ينكر الضروري لتأويله كلام النبي (ص) ، بواسطة ما لا يصلح للقرينة على التأويل ، ولكن مع عدم انكاره النبوة ، وصدق النبي (ص) .

الحادية عشرة : ان يكون الانكار للضروري لتأويله بما لا يصلح للتأويل ، مع استزاهه لانكار النبوة ، وصدق النبي (ص) ، كما يقول الصوفية ان شيوخهم ساقط عنهم وجوب الصلاة ، وجميع التكاليف لكاملهم وحصول اليقين لهم ، مستدلين بقوله تعالى « واعبد ربك حتى يأتيك اليقين » ولا ريب في ان الصورة الاولى ، والخاصة ، والسادسة ، والسابعة ، والثامنة ، والتاسعة ، والعاشر لا يكون الانكار فيها موجبا للكفر العذر في الصورة الخامسة ، وهو القصور عن معرفة الحق ، وعدم المناقاة لتصديق النبي (ص) ، فباعداهما من الصور ، بخلاف الثانية والثالثة والرابعة والحادية عشرة من الصور ، فان الانكار فيها يوجب الكفر باتفاق المسلمين ، لمناقاهه لتصديق النبي (ص) وصحة شريعته .

٢ - ويجمل القول ان انكار ضروري الدين ليس عنواناً مستقلاً غير ما جاء به النبي (ص) ، الذي يكون عدم إنكاره شرطاً لتحقيق الاسلام ، والايمان ، ولازمه كفر من اطلع على انه ضروري من الدين ، وأنكره بلا عذر ، أو عدم منافاة لتصديق النبي حسب ما ذكر من الصور آنفاً ، وذلك يتصور على وجوه :

(١) ان ينكر قبول ما علمه بواسطة الضرورة من الدين .

(٢) ان ينكر انه مما أتى به النبي (ص) .

(٣) ان ينكر انه على وفق الحكمة ، والمصلحة .

(٤) ان يمتنع عن قبوله والتدين به .

٣ - ولا ريب في ان ما عدا الزايع من الوجود يجب الكفر بقول مطلق ، اما الرابع فلا يجب الكفر إلا مع العلم بأنه مما جاء به النبي (ص) ، ولا يحكم بكفره ما لم يعلم ذلك من حاله ، أو إقراره ، أو من قرائن تقيد القطع بذلك .

ضروري الدين وضروري المذهب :

١ - لا مرأى في ان من الاحكام الشرعية ، ما هو من ضروريات مذهب من المذاهب الاسلامية لا من ضروريات الدين ، والمراد به ما كانت شرعيته بديهية عند أهل المذهب ، بحيث لا تشبه على من اعتنق المذهب ، والفرق بين ضروري الدين ، وضروري المذهب ، حسب اصطلاح المتشرعة ان ضروري الدين ما يستلزم انكاره الكفر ، والخروج من الدين ، اما ضروري المذهب فهو ما يستلزم انكاره الخروج من المذهب ، لا الكفر والخروج من الدين ، ففسح الرجلين في الوضوء مثلاً من ضروريات مذهب الشيعة الامامية ، فن أنكره يخرج من مذهب التشيع بلا اشكال ، ولكن هل يستلزم انكاره الخروج من الدين ، كما يستلزم الخروج من المذهب ، باعتبار انه لدى الشيعة الامامية ضروري الثبوت عن النبي (ص) ، أو لا يستلزم ذلك .

٢ - ويجمل القول ان انكار ضروري المذهب كإنكار ضروري الدين ، انما يجب الكفر والخروج من الدين على الصحيح إذا استلزم ذلك انكار صدق النبي (ص) ، وصحة شريعته ، وكما ان لانكار الدين صوراً يختلف حكمها ، من حيث ايجاب الانكار للكفر

وعنده ، كذلك لضروري المذهب صور انكار يختلف حكمها ، من حيث ايجاب الخروج من الدين ، وعدمه .

الاولى : ان يكون إنكاره لضروري المذهب لانكاره ان يكون جاء عن النبي (ص) او عن احد الأئمة «ع» ، كما ينكر الشيعي حكماً لانكاره وجود دليل عليه .

الثانية : ان يكون انكاره ذلك لانكاره ان يكون أتى به النبي (ص) ، وان وجد في اخبار الأئمة «ع» ، كما ينكر ذلك من لا يقر بالامامة .

الثالثة : ان يكون انكاره ذلك ، لانكاره ان يكون من عند الله ، مع اقراره بأنه ورد عن النبي (ص) .

الرابعة : ان يكون ذلك ، لانكاره انه على وفق الحكمة والمصلحة .

الخامسة : ان يكون انكاره ذلك لعدم قبوله ، والتدين به .

٣- ولا اشكال في عدم ايجاب انكار ضروري المذهب في الصورة الاولى والثانية للكفر والخروج من الدين ، لعدم استلزام ذلك انكار صديق النبي (ص) وصحة شريعته .

اما الصورة الثالثة والرابعة والخامسة فانها توجب الكفر ، والخروج من الدين لاستلزام الانكار فيها انكار صدق النبي (ص) ، وعدم صحة شريعته ، وكما ان عدم انكار ما علم بالضرورة من الدين شرط لتحقيق الاسلام والايمان ، اذا كان الانكار يستلزم عدم صدق النبي (ص) ، وصحة شريعته ، فكذلك عدم انكار ما علم بالضرورة من المذهب ، إذا كان انكاره يستلزم انكار صدق النبي (ص) ، وصحة شريعته ، بلا فرق بينها اطلاقاً .

٤- وبالاختصار ان انكار ضروري المذهب انما يستلزم الكفر ، والخروج من الدين ، إذا كان من ينكره من اهل المذهب ، لانه يعتقد بصدوره عن النبي (ص) وعند ذلك يكون انكاره انكاراً لضروري الدين ، وهو يستلزم الكفر والخروج من الدين .

وجوب التدين بأصول الدين يستلزم معرفتها :

١- لامراء في ان وجوب التدين بأصول الدين ، بمعنى عقد القلب والالتزام بها، وكذا

الاقرار بذلك يستلزمان معرفتها أولاً مع امكانها ، فان الدين . والاقرار لا يكونان بأمر مجهول ، بيد ان منها ما يستقل العقل بوجود معرفته كالتوحيد والنبوة ، ومنها ما لا يستقل العقل بوجود معرفته ، كالعماد الجسماني ، وانما تجب معرفته مقدمة لوجوب الدين .

٢ - ولوب قائل : ان وجوب معرفة الله وغيرها من اصول الدين يتوقف على امكانها عقلاً ، سواء كانت مما يستقل بها العقل ، أو كانت بحكم الشرع ، وإلا لزم التكليف بما لا يطاق ، وهي غير ممكنة لا بالضرورة ، وإلا لما وقع الاختلاف في وجوده بين الناس ، ولا بالنظر لانه اما ان يكون بالحد ، الذي هو تعريف يختص بالماهية وفصلها ، والله تعالى ليس له ماهية تتألف من جنس وفصل ، بل ماهيته عين وجوده البسيط ، إذ لو لم يكن كذلك لكان وجوده عارضاً من عوارض ماهيته ، ومعلولاً لعلّة خارجية عنه ، وذلك يستلزم معلوليته وامكانه ، وذلك يتناقض مع وجوب وجوده ، وفي منظومة الهادي السبزواري رحمه الله :

والحق ماهيته انيته اذ مقتضى العروض معلوليته

واما أن يكون بالرسم ، والرسم في اصطلاح المنطقيين تعريف بالخارج عن الماهية العارضة لها سواء كان تاماً ، وهو ما كان مع الجنس القريب ، كتعريف الانسان بحيوان ماش ، او ناقصاً ، وهو ما كان مع الجنس البعيد كتعريف الانسان بأنه جسم ماش ، والله تعالى ليس له ماهية لها عارض ، ولا جنس قريب او بعيد ، حتى يعرف بالرسم .

٣ - ولكنه يجاب : بأننا لا نريد من معرفة الله معرفة حقيقته ، حتى يقال بأن معرفة حقيقته غير ممكنة ، فكيف يجوز التكليف بها عقلاً أو شرعاً ، وانما نريد بالمعرفة معنى غير ذلك ، فإن لمعرفة الاشياء ، ومنها معرفة الله أسباباً مختلفة :

(١) ان يكون سببها التوجه والاتفات كما في الامور الضرورية ، اما مستقلاً كما في الاوليات او مع قياس لا يوجب عن الذهن كما في الفطريات المسماة بالقضايا التي قياساتها معها ، نحو « أنا أفكر فاذن أنا موجود » ، ونحو « الاثنان ضعف الواحد » . والجسم الواحد لا يكون في مكانين في آن واحد ، « والثشيء اما موجود او معدوم » ، وما إلى ذلك من الضروريات .

(٢) أن يكون سببها الاحساس بأحد الحواس الخمس الظاهرة ، من البصر والسمع والشم واللمس والذوق .

(٣) أن يكون سببها التجربة ، كتجربة ان الملح الانكليزي يسهل المعدة .

(٤) أن يكون سببها التواتر وهو قصبان :

١ - اخبار جماعة يفيد اخبارهم العلم .

٢ - اخبار جماعة يستحيل اتفاقهم على الكذب عادة ، لاختلاف امصارهم ، سواء قلنا ان حصول العلم منه بالضرورة ، او بالنظر ، او لا هذا ولا ذاك ، بل هو ضروري بمعنى انه لا يحتاج في حصوله الى توسط مقدمات مفضية اليه ، وهو نظري بمعنى انه ليس بحاصلا بدون واسطة اطلاقاً ، بل لا بد فيه من مقدمتين موجودتين في النفس :

احدهما : انه اخبر به جمع كثير من مختلف البلدان .

ثانيتها : انه مع اختلاف امصار الخبرين ، وكثرتهم يستحيل تواطؤهم على الكذب ، وهذا رأي ابي حامد الغزالي .

(٥) أن يكون سببها معرفة صفات الشيء ، سواء كانت صفات ثبوتية ، او صفات سلبية .

(٦) أن يكون سببها الآثار التي تصدر عن الشيء .

(٧) أن يكون سببها النظر ، بمعنى ترتيب امور معلومة للتوصل الى المجهول ، حسب الاصطلاح المنطقي ، الى غير ذلك من الوسائل .

٤ - وبمد ذلك نقول : ان معرفة حقيقة الله تعالى ، وان كانت غير ممكنة ، ولا مطمع فيها لاحد ، كما فسر قوله (ص) « من عرف نفسه فقد عرف ربه » بأنه اشارة الى امتناع معرفة الرب ، لامتناع معرفة النفس ، مع قربها من صلاحها ، فكيف يمكن معرفة الله ، والاجاطة به مع بعده عنه ، اذ ان الطاقة البشرية عاجزة عن معرفة حقيقة الله ، ففي الحديث عن النبي (ص) « ان الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار » وان الملأ الاعلى يطلبونه كما يطلبونه اثم . وعنه (ص) « ما عرفناك حتى معرفتك » . وعن الصادق «ع» « كل ما ميزتموه بأوهامكم في ادق معانيه ، فهو غفوق لكم مصنوع مثلكم

مردود اليكم ، الا ان معرفته بصفاته الثبوتية ، والسلبية بقدر الطاقة البشرية ، وبآثاره التي صدرت وتصدر عنه ممكنة وواقعة ، ولذا اجاب موسى فرعون ، عندما سأله « وما رب العالمين » (١) ، بقوله « رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين » (٢) ، وقوله « ربكم ورب آبائكم الاولين » (٣) .

٥ - اما معرفة النبي (ص) ، ومعرفة للمعاد الجسماني ، فانه لا شبهة في امكانها ، بل بل ولا في وقوعها .

استقلال العقل بوجوب معرفة الله :

١ - لقد اجمع اصحاب الملل على وجوب معرفة الله تعالى ، وإنما وقع الخلاف بين المسلمين في ان الوجوب بالعقل ، او الشرع ، فذهب الشيعة الامامية ، والمعتزلة من السنة الى انه بالعقل ، وذهب الاشاعرة من السنة الى انه بالشرع . والصحيح ما عليه الامامية والمعتزلة ، والدليل على ذلك وجهان :

(١) ان كل عاقل يشعر من نفسه ان عليه نعمة ظاهرة وباطنة ، جسمية وروحية ، ومن أعظمها نعمة الوجود ، ولا شك ان تلك النعم من غيره ، لا من نفسه ، فالعقل يستقل بشكر هذا المنعم العظيم ، وان يكون الشكر لائقاً به ، ومن اجل ذلك يستقل بحسن معرفته ، والعقوبة على تركها ، من باب مقدمة الواجب العقلي ، وهذا الوجه يبتني على ان حسن الاشياء وقبحها بحكم العقل ، لا الشرع ، خلافاً للأشاعرة .

«١» آية ٢٣ الشعراء

«٢» آية ٢٤ الشعراء

«٣» آية ٢٦ الشعراء .

٢) ان في ترك معرفة الله احتمالاً للضرر دنيوياً وأخروياً ، ودفع الضرر المحتمل واجب عتلاً ، فتجب معرفة الله من اجل ذلك ، وتوضح ذلك ان الانسان اذا بلغ سن التمييز ، وبلغه ان للناس أدياناً ومذاهب مختلفة ، وان لهم معبودات تنفع وتضر ، فلا ريب انه سيحصل له ، اذا لم يعرف معبوده احتمال الضرر ، دنيوياً وأخروياً ، ودفع الضرر المحتمل واجب عقلاً ، فتجب معرفته ، وهذا الوجه لا يتوقف على القول بأن الحسن والقيح في الاشياء ، بحكم العقل ، أي بما يستقل بها بلا حاجة الى شرع ، اذ ان ملاكه قاعدة أخرى ، هي وجوب دفع ما ينفر منه الطبع ، ولو كان على سبيل الاحتمال ، ولذلك نرى العقلاء يذمون من سلك طريقاً غير مأمون السلامة ، بل ربما يقال ان الضرر هنا معلوم لان احتمال الضرر يوجب الخوف والقلق وسلب الراحة ، وهي ضرر على الانسان فيجب دفعه ، ولا يكون ذلك الا بالمعرفة ، فتجب من قبل ذلك عقلاً .

جواب الاشاعة على الوجهين :

١ - لقد أجاب الاشاعة على الوجه الاول ، بأن شكر الله تعالى ليس بواجب عقلاً حتى تجب المعرفة من قبله كذلك ، لأن في الشكر احتمال الضرر لاحتمال وقوعه غير لائق به ، فيعود المخدور ، وبأن الشكر بالجوارح تصرف في ملك الله ، وفي ذلك احتمال الضرر ، وبأن الله تعالى قال في كتابه العزيز « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » ، بتقريب ان نفي التمثيل مطلقاً - دنيوياً وأخروياً صريح في انه لا وجوب عقلاً قبل بعثة الرسول ، فكيف تجب معرفة الله عقلاً ؟

٢ - ويمتنع على ذلك :

أولاً : ان احتمال ان لا يكون الشكر لائقاً بالله ، لا يتنافى مع كون الشكر أدفع للضرر المحتمل ، لو لم يشكر وجداناً .

ثانياً : ان التصرف بملك الغير اذا كان بقصد التقرب اليه تعالى ، واعتقاد الرضا به ليس فيه احتمال ضرر وجداناً .

ثالثاً : لو سلم ان الآية في المقام التشريع ، لا الاخبار عن الامم الماضية ، فان المتبادر

منها نفي التعذيب الفعلي ، وهو لا يدل على نفي استحقاق التعذيب ، عقلا بوجه من الوجوه :

٣ - واجلوا على الوجه الثاني : بأن المعرفة لا تدفع احتمال الضرر . لاحتمال الخطأ في المعرفة ، فاحتمال الضرر ، دنيويا واخرويا باق على حاله .

٤ - ويمارض على ذلك :

اولا : ان احتمال الخطأ في معرفه الله لا يتناقى مع دفع احتمال الضرر ، الحاصل من ترك المعرفة وجدانا .

ثانيا : ان احتمال الخطأ في المعرفة يمكن دفعه بمراعاة القواعد المنطقية .

أدلة الاشاعة على وجوب معرفة الله شرعا :

١ - لقد استدل الاشاعة على وجوب معرفة الله شرعا بوجوه :

(١) الاجماع على وجوب المعرفة شرعا .

(٢) ان حكم العقل بوجوب المعرفة ، مبني على ان الحسن والقيم في الاشياء ، بحكم العقل ، وليس كذلك .

(٣) قوله تعالى « فاعلم انه لا اله الا الله » .

٢ - ويمارض على الوجه الاول :

ان الاجماع المدعى في المقام ، اما اجماع محصل او اجماع منقول ، فان كان الاول فيعارض عليه :

أولا : انه غير حاصل ، لمخالفة جمع من المسلمين في ذلك .

ثانيا : انه غير حجة في المقام ، لاحتمال ان يكون سبب هذا الاجماع حكم العقل ، والآيات القرآنية :

٣ - وان كان الثاني فيعارض عليه .

اولا : انه ليس بحجة .

ثانياً : انه انما يكون حجة اذا كان محصله حجة ، وهو غير حجة ، لاحتمال ان يكون مدركه ما ذكر في عدم حجية الاجماع المحصل .

٤ - ويعترض على الوجه الثاني : من أدلة الاشاعة بأن الحسن والقيح في الاشياء بحكم العقل ، لا الشرع ، كما برهن عليه آنفاً .

٥ - ويعترض على الوجه الثالث : ان الآية ليس مفادها الوجوب الشرعي ، بل هي امر ارشادي الى حكم العقل المستقل بوجوب المعرفة ، ذلك انه مع استقلال العقل بالمعرفة ، لا وجه للوجوب الشرعي المولوي ، اذ يكون ذلك عبثاً وهو لا يجوز على الله تعالى .

استقلال العقل بمعرفة النبي (ص) :

١ - ان العقل كما يستقل بوجوب معرفة الله ، يستقل بوجوب معرفة النبي محمد (ص) ويدل على ذلك ، وجوه :

(١) ان النبي (ص) واسطة قبض الله ونعمه على العباد بدليل قوله تعالى « وما نعموا الا ان اغناهم الله ورسوله » (١) ، وواسطة هدايتهم ، وواسطة النعم منهم ، فيجب شكره ، وتجب من اجل ذلك معرفته عقلاً ، مقدمة للشكر .

(٢) انه ثبت آنفاً انه تجب معرفة الله عقلاً ، من باب وجوب شكر المنعم ، ولازيم في ان معرفته تحصل بمعرفة صفاته ، وآثاره ، كما ذكر آنفاً ، ومن جملة صفاته الحكمة ، ومن الحكمة ان لا يترك الناس هملاً كالحوانات ، بل يكلفهم بما يصلحهم ، ويحفظ نظامهم ، ولا يكون ذلك الا بواسطة المبلغ عنه ، فتجب معرفة الرسول من اجل ذلك عقلاً .

(٣) ان في ترك معرفة النبي (ص) ، احتمال الضرر ، ودفع الضرر المحتمل واجب عقلاً .

٢ - وتوضح ذلك ان الانسان اذا بلغ سن الرشد ، ويلقه ان للناس معبودات مختلفة تضر وتنفع ، وان لكل معبود رسولا يرسله الى العباد ليلبثهم ما يريد من منهم ، من تكاليف لا يرضى بغيرها ، ولا يتركها ، فلا ريب انه سيحصل له من ذلك اذا لم يعرف النبي

(١) آية ٧٥ التوبة

احتمال ضرر دينوي ، واخروي ، ودفع للضرر المحتمل واجب عقلا ، فتجب المعرفة من اجل ذلك ، وهذه قاعدة دفع ما ينفر منه اللطبع ، على نحو ما سلف في وجوب معرفة الله .

عدم استقلال العقل بمعرفة المعاد :

١ - لا مرأى في ان العقل لا يستقل بوجوب معرفة المعاد ، ولا سيما الجسائي ، حتى ولو قلنا بأن أصل المعاد ، والمعاد الجسائي مما يستقل بها العقل ، كما هو الصحيح ، فان استقلال العقل بالمعاد والمعاد الجسائي ، غير استقلال العقل بوجوب معرفته ، ولا ملازمة بينهما ، نعم تجب معرفته شرعاً من باب المقدمة ، لوجوب التدبر به الذي ثبت بالاجماع ، والاخبار المتواترة والضرورة من دين الاسلام ، وإذن فتجب معرفته من أجل ذلك شرعاً لا عقلاً .

كفاية المعرفة التقليدية مع الجزم في اصول الدين :

١ - لقد اختلف علماء المسلمين في ان الواجب في معرفة اصول الدين عقلاً ، او نقلاً هو خصوص المعرفة النظرية ، التي تحصل عن نظر واجتهاد ، او كفاية المعرفة التقليدية بمعنى الاخذ بقول الغير ، مجتهداً او غير مجتهد ، وان لم يحصل له من ذلك اعتقاد ، فذهب فريق إلى الاول .

٢ - وقد اختلف اصحاب هذا القول على قولين :

(١) القول بلزوم خصوص المعرفة اليقينية ، التي هي اليقين الثابت المطابق للواقع ، وهو المعنى المصطلح لليقين ، وهو قول بعض فقهاء اهل السنة ، وقول العلامة الحلي ، والشهد الثاني ، والعصدي والسيوري وغيرهم :

(٢) القول بأن المعتبر المعرفة النظرية ، الحاصلة من اجتهاد ، ولو كانت ظنية ، وهو قول الشيخ الطوسي في بعض الرسائل المنسوبة اليه ، وقول المقدس الاردبيلي ، والاخباريين من الشيعة ، وغيرهم .

وذهب فريق إلى الثاني ، واختلف هؤلاء على ثلاثة اقوال :

(١) قول بأنه يكفي التقليد في اصول الدين ، ولا يجب النظر في المعرفة وجوباً نفسياً .

٢) قول بأنه يكفي التقليد في اصول الدين ، ويجب الاجتهاد والنظر فيها نفسياً .

٣) قول بأنه يكفي التقليد في اصول الدين ، ويحرم النظر في المعرفة نفسياً .

٣ - والصحيح عدم كفاية التقليد بالمعنى المصطلح في معرفة اصول الدين ، بمعنى الاخذ بقول المجتهد ، ولا بقول الغير ، مجتهداً او غير مجتهد ؛ ولو لم يحصل من ذلك اعتقاد بما قلده به ، وعدم كفاية الظن الحاصل من اجتهاد في اصول الدين ، وعدم لزوم خصوص المعرفة النظرية الاجتهادية في الايمان ؛ وكفاية المعرفة التقليدية ، بمعنى الاعتقاد الجازم المطابق للواقع ، وعدم وجوب المعرفة نفسياً ، وعدم حرمة النظر فيها ، وهذا هو قول اكثر فقهاء أهل السنة والجمهور منهم ، فهنا امور ينبغي التدليل عليها .

٤ - والدليل على عدم كفاية التقليد بالمعنى المصطلح في معرفة اصول الدين ، وهو الاخذ بقول المجتهد ، او الاعم من ذلك ، وهو الاخذ بقول الغير مجتهداً ، او غير مجتهد ، وعدم كفاية الظن الحاصل من اجتهاد في اصول الدين ، هو ان التقليد بالمعنى المصطلح ، سواء أفاد الظن الاجمالي ، او لم يفد ، وكذا التقليد بالمعنى الاعم ، وكذا الحاصل من اجتهاد ، ان كل هذه الامور ليست بمعرفة عرفاً ، فلا يجوز الاكتفاء بها في اصول الدين ، التي تلزم بها المعرفة .

٥ - واما الدليل على عدم لزوم خصوص المعرفة الاجتهادية في الايمان فهو امور :

١) الاصل فان ما ذكر للزوم خصوص المعرفة النظرية ، واعتبارها في الايمان غير سديد ، والاصل عدم اعتبار ذلك فيه ، بمعنى اجراء حديث رفع ما لا يعلمون في نفي جزئيته ؛ او شرطيته للايمان ، وقد اوضحت ذلك في بيان معنى الإسلام آنفاً .

٢) ما ثبت من سيرة النبي (ص) من معاملة عامة المسلمين معاملة المؤمنين ، مع ان جلمهم ، لو لم يكن كلهم ، لا يعرف اصول الدين عن نظر واجتهاد ، وذلك تقرير منه لذلك .

٣) ما ثبت من سيرة ائمتنا «ع» ، من معاملة العامة من شيعتهم ، وغير شيعتهم معاملة المؤمنين ، مع ان جلمهم لو لم يكن كلهم ، لا يعرف اصول الدين بالنظر والاجتهاد ، وذلك تقرير منهم لذلك :

٦ - واما الدليل على كفاية المعرفة الحاصلة من التقليد بمعنى الإعتقاد بما قلده من الحق ، فهو انه لا يفهم من أدلة وجوب معرفة اصول الدين ، سواء كان العقل ، او النقل ما ينفي ذلك .

٧ - اما العقل فلحكمة بلزوم معرفة اصول الدين ، بمعنى الاعتقاد المطلق بها ، وان حصل ذلك من التقليد .

٨ - واما النقل فلاطلاقة الشامل للمعرفة بأصول الدين ، ولو كانت عن تقليد ، لأن ذلك علم لفة وعرفاً ، فيشملها باطلاقة .

.. ادلة وجوب معرفة اصول الدين عن نظر واجتهاد .

١ - أما ما استدل به لوجوب المعرفة النظرية ، واعتبارها في الايمان فهو وجوه :

١) اجماع المسلمين على وجوب العلم بأصول الدين ، والتقليد لا يحصل منه العلم ، لجواز كذب المقلد ، وادعى الاجماع جماعة على ذلك منهم العلامة الحلي ، والشهيد الثاني والمضدي والسيوري ، وغيرهم .

٢ - قال العلامة الحلي في الباب الحادي عشر من مختصر مصباح المتجدين ، ما نصه : اجمع العلماء على وجوب معرفة الله ، وصفاته الثبوتية والسلبية ، وما يصح عليه ويمتنع . والنبوة والامامة والمعاد بالدليل ، لا بالتقليد ، فلا بد من ذكر ما لا يمكن جهله لأحد من المسلمين ، ومن جهل شيئاً منه خرج من رتبة المؤمنين ، واستحق العقاب الدائم .

٣ - ويعترض عليه انه ان اراد بالاجماع المدعى ، الاجماع المحصل .

اولا : ان الإجماع المحصل غير حاصل ، لخالفه جمع كثير من العلماء في ذلك :

ثانياً : ان الاجماع هنا يحتمل ان يكون مدركه لدى الجمعيين توم حكم العقل بذلك ، او انصراف الادلة التقليدية اليه ، وقد حقق في اصول الفقه ان الاجماع المحصل ، مع احتمال مدركه لا يكون حجة وان كان المراد به الاجماع المنقول فيعترض عليه .

٤ - اولاً : انه غير حجة .

ثانياً : لو سلمت حجتيه فانما ذلك في مقام يكون محصله حجة ، والمحصل كما ذكر ليس بحجة في المقام لاحتمال مدركه .

٥ - مضافاً إلى انه من المحتمل ان يكون المراد من الدليل الذي هو معقد الإجماع معناه البعري وهو ما أفاد الجزم ، لا الدليل المقابل للتقليد ، ومن التقليد خصوص ، ما أفاد الظن ، فلا يصلح دليلاً للمدعى .

٦ - والى ان الاستدلال بالإجماع في اصول الدين ، محصلاً كان او منقولاً يلزم منه الدور الباطل ، وما يلزم منه الباطل فهو باطل ، ذلك ان اثبات معرفة اصول الدين بالإجماع ، انما يكون لكشفه عن قول المعصوم ، ومن جملة اصول الدين صدقه فيما يخبر به ، فلو توقف معرفة صدقه على الاجماع ، الذي تتوقف حجته على صدقه للزم الدور ، اللهم إلا ان يقال ان الاستدلال بالاجماع إلزامي ، بناء على القول بحجية التقليد بأصول الدين بمجراة لمقائيل بذلك :

٧ قوله تعالى « فاعلم انه لا اله الا الله واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات » (١) ، يتقريب ان الامر للوجوب ، واذا وجب العلم وجب النظر ، اذ هو لا يحصل الا من النظر ، لا التقليد ، فيجب النظر مقدمة لذلك ، واذا كان النبي (ص) ، مأموراً بذلك ، فالامارة الاولى به ، او ان امر النبي (ص) ، امر للامارة باعتبار ولايته عليها .

٧ - ويمعرض عليه :

اولاً : ان المتبادر الى الاذهان من العلم هو معناه البعري والعرفي ، وهو الاعتقاد المطلق المطابق للواقع ، في مقابلة الشك والاحتمال ، لا اليقين بمعناه المصطلح الذي هو الاعتقاد الثابت المطابق للواقع ، والذي لا يقبل التشكيك ، اذ هو اعم من ذلك عموماً مطلقاً ، فكل يقين علم ، وليس كل علم يقيناً بالمعنى المصطلح ، ولا مانع من حصول ذلك للمقلد اذا قلد من يقول بالحق ، ولو اتفاقاً ، وجزم به ، وان امكن زواله بالتشكيك .

ثانياً : لو سلم ذلك فان عدم حصول العلم للمقلد ، بمعنى اليقين بالمعنى المصطلح ممنوع ، اذ ان المقلد بالحق قد يحصل له اليقين الثابت المطابق للواقع ، واما امكان التشكيك ، فهو كما يكون مع الجزم التقليدي ، يكون مع اليقين بالمعنى المصطلح ، اذ يمكن لمن حصل له العلم من نظر ان يشكك في دليله الذي استند اليه ، فلا فرق بينها ، بل ربما يكون الاعتقاد الحاصل من تقليد اقوى ، من الاعتقاد الحاصل من نظر واجتهاد .

(١) آية ١٩ محمد «ص»

ثالثاً : ان قوله تعالى « اعلم » ليس معناه وجوب العلم حتى يجب النظر ليحصل ذلك بل معناه ايجاد العلم بقوله « اعلم » ، بمعنى ايجاده بإيجابه ، كقول معلم الاطفال لتلاميذته (اعلوا ان الالف كذا ، والباء كذا ، والتاء كذا وهكذا) ، فمعنى الآية (اعلم) اي ليحصل عندك العلم بأن لا اله الا الله بإخباري ، لك بذلك ، لا بالنظر والاجتهاد .

٨) ما استدلل به الشيخ الطبرسي في مجمع البيان صفحة ١٠٧ عند تفسير قوله تعالى « ان في خلق السموات والارض ، واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة » وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون »^(١) ما نصه : وفي هذه الآية دلالة على وجوب النظر والاستدلال ، وان ذلك هو الطريق الى معرفته ، وفيها البيان لما يجب فيه النظر ، وإبطال التقليد .

٩ - ويعترض عليه :

ان الآية واردة لبيان الدليل على معرفة الله بما تضمنته من ذلك ، لا لبيان وجوب النظر والاستدلال ، ومن ذلك يعلم الجواب عن نظائر هذه الآية ، من الآيات التي استدلل بها الشيخ الطبرسي في مجمع البيان .

٤) ما روي عن النبي (ص) : انه قال عندما نزل قوله تعالى « ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب »^(٢) . ويل لمن لا كفا بين الحينين ولم يتدبرها ، او يفكر فيها ، كما في شرح القوشجي للتجريد ، بتقريب ان قوله ويل وعيد ، وذم لمن لم يتدبرها ، اي يستدل بالاشياء التي تضمنتها الآية على وجود صانعها ، وعلمه ، وقدرته وحكمته ، فيكون النظر الموجب للعلم واجباً ، وهو المطلوب .

١٠ - ويعترض عليه : ان الحديث مفاده انه يجب التدبر في الآية ، بمعنى تفهم معناها ، وما تضمنته من دليل على وجوده وقدرته ، وعلمه ، وحكمته ، فهو منسوق لبيان ذلك ، لا لبيان وجوب النظر المؤدي للعلم ، ولو كان ذلك على سبيل الاحتمال ، فلا وجه للاستدلال بذلك .

(١) آية ١٦٤ البقرة (٢) آية ٢١٩ آل عمران

١١ - وبعبارة مختصرة ان الحديث مقاده وجوب تفهم ما تهدف اليه الآية من البرهان على وجود الله ، وعلمه وقدرته وحكمته ، لا وجوب النظر والاستدلال ، كما هو المدعى .

هـ) الآيات الناهية عن العمل بالظن والقول بغير علم ، نحو قوله تعالى « ولا تقف ما ليس بك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا » (١) ، وقوله تعالى « ما لهم به من علم ان هم الا يظنون » (٢) ، وقوله تعالى « بل قالوا انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مهتدون » (٣) ، وقوله تعالى « واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه آباءنا او لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون » (٤) . الى غير ذلك من الآيات .

١٢ - ويعترض على الاستدلال بالآيات :

اولا : ان الاعتقاد الحاصل من التقليد علم لغة وعرفا ، والعمل به ليس عملا بالظن ، فلا تشمله الآيات :

ثانياً : ان الآيات مسوقة لبيان النهي عن العمل بالتقليد بغير الحق ، مع وضوح الحق على خلافه ، كما يشير اليه قوله تعالى « أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون » ، فلا اطلاق لها يشمل التقليد بالحق ، مع الاعتقاد به ، لوجود قرينة على خلافه .

٦) ان الإيمان حسب ما ورد في الاخبار هو ما استقر في القلوب ، ولا استقرار مع اليقين ، ولا يقين بلا نظر .

١٣ - ويعترض عليه انه يكفي في الاستقرار الاطمئنان ، وعدم التزلزل ، والجزم بالحاصل من التقليد كذلك .

٧) ما رواه في الكافي عن ابي الحسن موسى بن جعفر انه قال « يقال للمؤمن في قبره من ربك ؟ فيقول الله : فيقال له ما دينك ؟ فيقول الإسلام . فيقال من نبيك ؟ فيقول محمد (ص) . فيقال من امامك ؟ فيقول فلان ، فيقال كيف علمت ذلك ؟ فيقول امره داني الله له وثبتي الله عليه ، فيقال له ثم نومة لاحم فيها ، نومة المرووس ، ثم يفتح له باب الى

(٢) آية ١٥٦ النساء

(٤) آية ١٧٠ البقرة

(١) آية ٣ الاسراء

(٣) آية ٢٢ الزخرف

الجنة ، فيدخل اليه من روحها ويريحانها ، فيقول يا رب عجل قيام الساعة لعلني ارجع الى اهلي ، ومالي ، ويقال للكافر من ربك ، فيقول الله ، فيقال من نبيك ، فيقول محمد (ص) ، فيقال ما دينك ، فيقول الإسلام ، فيقال من اين علمت ذلك ؟ فيقول سمعت الناس يقولون فقلته ففرضيانه بمزبة لو اجتمع عليه الثقلان الإنس والجن لا يطيقونها ، قال عليه السلام السلام فيذوب كما يذوب الرصاص .

١٤ - ويعترض على ذلك انه لا يصلح دليلا على المدعى ، فان قول المؤمن امر هدا في الله له ، في الخبر اعم من الهداية بطريق النظر ، كما ان قول الكافر سمعت من الناس فقلته يدل على عدم اعتقاده بذلك ، ولذا سمي كافراً ، واذن فالاستدلال بهذا وسائر الادلة غير سديد .

١٥ - ويجعل القول ان المقلد في معرفة الحق مع الجزم بما قلده به ، والاطمئنان اليه يكفي في اصول الدين ، ومن كان كذلك يكن مؤمناً ، من جملة المؤمنين ، بخلاف التقليد بالمعنى المصطلح الذي لا يحصل منه الا الظن .

١٦ - وذكر الميرزا القمي في باب الاجتهاد والتقليد من القوانين المحكة ص ١٤٨ ما مضمونه ان تقليد المقلد المتفطن ، للمعتد بما قلده مرجعه الى النظر والاجتهاد ، فانه اولا يثبت صدق قول المجتهد الذي يقلده ، ثم يأخذ بقوله في معرفة اصول الدين .

١٧ - ويعترض عليه : ان ذلك خلاف المصطلح في الدليل ، فان الدليل في اصطلاح الاصوليين ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري ، مفرداً كان او مركباً ، وفي اصطلاح المنطقيين ترتيب امور معلومة للتوصل الى مجهول ، وفي العرف ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر ، والتقليد مع الاعتقاد لا ينطبق عليه احد هذه التعريفات .

١٨ - واما الدليل على عدم وجوب المعرفة النظرية نفسياً ، وعدم حرمة النظر في معرفة اصول الدين ، فهو انه لا دليل يدل على ذلك ، وما استدلل به لذلك غير صحيح ، والاصل البراءة من الوجوب والحرمة .

ادلة حرمة النظر والاستدلال في معرفة اصول الدين :

١ - لقد اختلف القائلون بعدم وجوب المعرفة النظرية في اصول الدين ، فمنهم من

ذهب الى حرمة ، ومنهم من ذهب الى عدمها ، واستدل القائلون بالحرمة بأمور :

١ : ما روي عن النبي (ص) انه قال «عليكم بدين المعجاز» ، بتقريب ان المعجاز دينهن عن تقليد ، لعدم قدرتهن على النظر ، ولقطة على تدل على الوجوب ، ومقتضى ذلك حرمة النظر والاستدلال ، لان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الصام ، اعني الترك ، وهو يفيد الحرمة .

٢ - ويمترض عليه :

اولا : عدم صحة هذه الرواية ، وقد ذكر القوشجي في شرح التجريد ص ٣٥٤ ، انها من كلام سفيان الثوري ، اذ روى ان عمرو بن عبيد الماتلي لما اثبت الميزة بين المنزلتين اعني الكفر والإيمان ، قالت له عبوز قال الله تعالى « هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن والله بما تعملون بصير »^١ فلم يجعل الله من عباده إلا الكافر والمؤمن ، فبطل قولكم ، فسمع سفيان قولها ، فقال عليكم بدين المعجاز .

ثانياً : المنع من عدم تمكن المعجاز من الاستدلال ، بل يتمكن منه بما لا يشوبه شك ، ولا ارتياب ، فقه روي عن عبوز انها سئلت عن ريبها ، وكانت تغزل بمغزل ، فأوقفت مغزلها ، وقالت إذا كان المغزل لا يتحرك بلا محرك ، فكيف بالسموات والأرض ، وعلى هذا فيكون المقصود بالرواية ، لو سلمت صحتها الامر بالإيمان الخالص ، والذي لا يشوبه شك ، ولا ارتياب ، وقد جاء في الحديث « لا تقاتلوا فتشكوا ولا تشكوا فتكفروا » ، او التفويض إلى الله فيما قضاه ، والانقياد له فيما أمر ونهى ، لا النهي عن النظر .

ثالثاً : لو سلم ذلك ، فإنها معارضة بما هو أقوى ، وأظهر منها من عدم حرمة النظر من آيات وأخبار ، مثل قوله تعالى « وجادلهم بالتي هي أحسن »^٢ ، وقوله « قل انظروا ماذا في السموات والارض وما تنفي الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون »^٣ ، ومثل الخبر المروي عن الصادق «ع» في قوله لأصحابه حائثاً لهم على النظر « لوددت أن أضرب رؤوسكم بالسياط حتى تتفقها في الدين ، وتعرفوا أصول عقائدكم بالحجج والبراهين ، كما قال تعالى « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين »^٤ .

«٢» آية ١٢٥ النمل

«٤» آية ٦٤ النمل

«١» آية ٢ التين

«٣» آية ١٠١ يونس

(٢) ما ورد عن النبي (ص) : من انتهى عن الجدل في القدر ، فقد روي انه خرج إلى أصحابه فوجدهم يتكلمون في القدر ، فغضب حتى احمرت وجنتاه ، وقال : انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا ، عزمت عليكم أن لا تخوضوا فيه ابداً .

وما روي عنه : إذا ذكر القدر ، فأمسكوا .

٣ - ويقترض على هذا :

اولاً : ان الجدل المنهي عنه في الحديث هو الجدل الذي يكون بالحاجة للإلزام الغير نعتاً ، ومراءاً بتلقيق الشبهات الباطلة لتثبيت الباطل ، ودحض الحق قال تعالى «وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق» ١ ، وقال «ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا كتاب منير» ٢ ، أما الجدل بالحق لإظهاره ، وإبطال الباطل ، فهو مأثور به ، ومرغوب فيه قال تعالى «وجادلهم بالتى هي أحسن» ٣ ، وقال «ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هي أحسن» ٤ .

٤ - وقد روي عن النبي (ص) : انه جادل عبد الله بن الزبير ، لما نزل قوله تعالى «انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم» ٥ ، قال عبد الله بن الزبير للنبي (ص) قد عبت الملائكة والمسح ، أفترام يمتدبون ؟ قال (ص) : ما أجهلك بلسان قومك ، اما علمت ان ما لا يعقل ، وكما جادل (الامام علي) سلام الله عليه رجلاً قدرياً ؟ قال امامه اني املك حركاتي وسكناتي ، وظلاق زوجتي وعققي امي ، فقال : أملكها دون الله ، او مع الله ؟ فان قلت دون الله أثبت خالقاً دون الله ، وان قلت مع الله ، فقد أثبت له شريكاً .

ثانياً : ان النظر غير الجدل ، فإن الجدل هو الحاجة للإلزام المجادل بما يقره ، والنظر هو ترتيب امور معلومة للتوصل الى مجهول . وقد مدح الله تعالى النظر بقوله «ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا» ٦ .

(١) آية ٥٧ الكهف	(٢) آية ٨ الحج
(٣) آية ١٣٥ التعل	«آية ٦٠ المنكحوت
(٥) آية ٩٨ الانبياء	(٦) آية ١٠١ آل عمران

ثالثاً : لو سلم انه منه ، فان النظر اعم من الجدل ، والنهي عن الاخص لا يقتضي النهي عن الاعم .

رابعاً : ان الجدل في القدر يؤدي غالباً إلى الشك ، والاعتراض على الله في قضائه للجهل بأسرار القدر ، وقد جاء في نهج البلاغة عن مولانا أمير المؤمنين في ص ٢٠٥ وقد سئل عن القدر : طريق مظلم فلا تسلكوه ، وبحر عميق فلا تلجوه ، وسر الله فلا تتكلفوه ، وما ذلك إلا لقصور العقول عن معرفة أسرار القدر ، بخلاف النظر في اصول الدين ، فانه يؤدي الى زوال الشك ، وثبوت اليقين .

وقد جاء في الحديث : ان موسى سأل ربه ان يريه عدله ، فأمره أن يجتبيء في جنب عين ماء على طريق ، ففعل ذلك ، وإذا هو بفارس نزل على العين ، واستراح ساعة ، ثم ذهب وقد نسي هيماناً وفيه ألف دينار ، ثم جاء بعده صبي فوجد الهيمان ، فأخذه وذهب ، ثم جاء بعده أعمى فجلس حيث كان قد جلس الفارس ، وإذا بالفارس الذي قد نسي الهيمان عاد إلى مكانه في قرب العين ، وأخذ يطالب الأعمى بالهيمان ، ثم استل سيفه وأحتر رأسه ، فقال موسى : إلهي ضاق صدري ، وأنت عاذل ، فقال : يا موسى قد كان الأعمى قتل أبا الفارس ، وكان لابي الصبي ألف دينار عند الفارس ، من أجل خدمته إياه ، فقد استوفى كل حقه .

٣) ان النظر في معرفة اصول الدين بدعة في الدين ، فانه لم ينقل اليها ان النبي (ص) واصحابه اشتغلوا في ذلك ، ولو كان ذلك لنقل اليها بالتواتر ، لتوفر الدواعي إلى ذلك ، كما نقل اليها اشتغالهم بالنظر في فروع الدين ، وكل بدعة رد ، لما روي عن النبي (ص) « من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه ، فهو رد مردود »^١ .

٥ - ويعترض عليه :

اولاً : انه تواتر عن النبي (ص) والصحابه انهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد ، والنسبة وما يتعلق بها ، ويقررونها مع المتكبرين .

(١) معنى الحديث أن يعين الاسلام هو أمرنا الذي نتم له ، ونشتغل به بحيث لا يخلو منه شيء من أقوالنا ، وأفئدتنا ، فمن أحدث فيه ما ليس في كتاب ، ولا سنة ، ولا إجماع فهو رد مردود .

ثانياً : انه لو سلم ذلك ، فان عدم اشتغالهم بذلك لعدم حاجتهم له ، لمشاهدتهم
المعاجز التي توجب اليقين .

ثالثاً : لو سلم ذلك ، فانه لا يدل على حرمة النظر ، ويمكن أن يكون ذلك لعدم
وجوده ، ووجود مصلحة في ترك ذلك ، مخافة ان يقول المشركون إذا اشتغلوا بذلك
انهم شاكون في عقائدهم ، فلا دلالة لذلك على حرمة النظر في اصول الدين بوجه من
الوجوه .

رابعاً : ان البدعة ادخال ما ليس من الدين في الدين ، والاستدلال في اصول الدين ،
ودفع الشبهات عنها ليس من ذلك .

خامساً : ان ذلك لو سلم ، فاما يتم على القول بوجود النظر شرعاً ، أما على القول
بوجوده عقلاً ، فلا إذ ليس في ذلك بدعة شرعاً .

٤) ان الشبهات في اصول الدين كثيرة ، والنظر مظنة للوقوع في الشك ، والارتياب
الموجبين للضلال فيحرم :

ويعارض عليه :

اولاً : المنع من ان النظر مظنة للوقوع في الشك والارتياب ، فانه يوجب اليقين ، وان
كثرت الشبهات .

ثانياً : لو سلم ذلك فإنه يلزم منه ان المجتهد الذي يقلد بفروع الدين يحرم عليه النظر ،
ويجب عليه التقليد في اصول الدين ، وعلى ذلك فاما ان تذهب السلسلة إلى غير نهاية ، فيلزم
التسلسل ، او تعود إلى صاحب نظر واستدلال ، فيعود المحذور :

٥) ان اصول الدين أدق وأخفى من فروع الدين ، فاذا جاز التقليد في فروع الدين ،
فبالاولوية يجوز ذلك في اصول الدين .

٧ - ويعارض عليه :

اولاً : المنع من أن أصول الدين أخفى من فروعه ، فيما يحتاج اليه المكلفون ، وان
سلم ذلك فيما لا يحتاجون اليه ، من تفاصيل اصول الدين .

ثالثاً : لو سلم ذلك ، فانه لا يثبت حرمة النظر ، وانما يثبت جواز التقليد في اصول

الدين ، وهو غير حرمة النظر فيها .

٦) ان الاخذ بقول النبي (ص) ، او احد الائمة «ع» اثبت في النفس من الاستدلال في اصول الدين .

٨ - ويعترض عليه :

ان الاخذ بقول النبي (ص) ، او احد الائمة ، هو من النظر لامن التقليد ، فالدليل غير سديد .

٧) قوله تعالى « فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بالبينات والزبر »^١ ، بتقريب ان الآية اوجبت السؤال لاهل الذكر بالاطلاق الشامل لاصول الدين ، وإذا وجب السؤال نحرّم تركه ، ومقتضاء حرمة النظر والاستدلال .

٩ - ويعترض عليه :

أولاً : ان الآية منسوقة للحكاية عن تكليف الانبياء السابقين ، من دعوة اهل الكتاب إلى سؤال علمائهم عما جاء به انبيائهم ، كما يدل على ذلك صدرها وهو « وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحي اليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون بالبينات والزبر » ، فالمراد بالرجال هم الانبياء والاصياء ، والمراد من اهل الذكر علماء اهل الكتاب لا مطلقاً :

١٠ - ولئن قيل : ان المورد لا يقيد الوارد ، والآية مطلقة .

فانه يجاب : ان اطلاق الآية انما يكون إذا كانت منسوقة لبيان تشريع الحكم ، اما اذا كانت غير منسوقة لذلك ، وانما سقت لبيان حكاية تكليف الانبياء السابقين ، فلا يكون لها ذلك ، وليس ذلك لان المورد يقيد الوارد .

ثانياً : ان المراد بأهل الذكر الائمة الاطهار ، كما ورد التفسير بذلك في كثير من الاخبار فلا اطلاق للآية .

ثالثاً : لو منع ذلك ، فان المنصرف من الآية بمناسبة الحكم للموضوع صورة ما اذا

(١) آية ٤٣ للفتح

افاد قول المسؤول من اهل الذكر العلم ، لا مطلقاً كما هو المدعى .

رابعاً : لو منع ذلك ، فان القدر المتيقن منها حال مخاطبة ، هو صورة افادة قول المسؤول العلم ، لا مطلقاً .

خامساً : لو منع ذلك ، فان قوله تعالى « ان كنتم لا تعلمون » في الآية ، قرينة على ان المراد وجوب السؤال لتحصيل العلم لا مطلقاً .

سادساً : لو منع ذلك ، فان المراد من اهل الذكر في الآية بالانصراف ، او بالقدر المتيقن التخطيبي خصوص اهل العلم ، بطريق النظر والاستدلال ، لا مطلقاً ، ولا اقل من الاحتمال ، وبه يبطل الاستدلال .

لوازم اعتبار المعرفة النظرية في الايمان :

١١ - ولا يخفى انه على فرص اعتبار خصوص المعرفة النظرية في الايمان ، وعدم جواز التقليد مع الجزم بالحق فلو ترك المكلف ذلك ، فهل يكفر مطلقاً ، كما ذهب اليه العلامة الحلي في شرح الحادي عشر ، او لا يكفر كذلك ، وعلى الفرض الثاني ، فهل يكون معذوراً عند الله ؟ او غير معذور ، فهذا أمران نعرضها :

١٢ - اما الامر الاول : فالصحيح انه لا يكفر من قلد بالحق وجزم به ، كما تبين آنفاً ، ويكفر لو قلد بالباطل ، وان لم يجزم به .

١٣ - واما الامر الثاني ، فالكلام فيه من جهتين :

الاولى : من جهة المعنوية والمسؤولية .

الثانية : من جهة الثواب والعقاب .

١٤ - أما الجهة الاولى ، ففيها صور .

١٥ - الاولى : ان يكون المكلف غافلاً ، لا يلتفت الى شيء اصلاً ، ولا اشكال في

أنه معذور ، لا مسؤولية عليه لتفلقته .

الثانية : ان يكون المكلف ملتفتاً الى ان في اصول الدين حقاً واقعياً ، ويتمكن من تحصيل معرفته ، ولكنه يترك ذلك تقصيراً ، مع انقياده الى ما هو واقع من ذلك ، وعدم انكاره ، والمكلف في هذه الصورة غير معذور ، وهو مسؤول لتقصيره عن تحصيل المعرفة .

الثالثة : ان يلتفت الى ان من اصول الدين حقا واقعيا ، يقصر عن تحصيل معرفته ، ولكنه في نفسه متقاد الى ما هو الواقع في ذلك بلا انكار ، وهذا معذور لا مبيؤلية عليه لقصوره .

الرابعة : ان يلتفت الى ان من اصول الدين حقا واقعيا ، يقصر عن تحصيل معرفته ، لكنه لا يتقاد الى ما هو واقعه ، ولا ينكره .

الخامسة : ان يلتفت الى ان من اصول الدين حقا واقعيا ، يقصر عن تحصيل معرفته ، بيد انه لا يتقاد اليه ، وينكره وفي هذه الصورة ، وسابقتها يكون المكلف مسؤولا ، غير معذور ، لعدم انقياده الى ما هو الواقع في ذلك ، وان كانت المسؤولية في الصورة الاخيرة . اعظم من سابقتها ، لانكاره ما هو واقع .

واما الجهة الثانية ، فهو ان المكلف في الصورة الاولى ، من صور الجهة الاولى لا يستحق ثوابا لعدم طاعته بشيء ، ولا عقابا لغلطته .

واما الصورة الثانية : فان المكلف لا يستحق ثوابا ، ويستحق العقاب على تقصيره في تحصيل المعرفة ، تمكنه من ذلك ، وكذلك الصورة الرابعة والخامسة لعدم الانقياد الى ما هو الواقع في الرابعة والانكار في الخامسة ، مع عدم الانقياد لما هو الواقع من ذلك . اما الثالثة فان المكلف يستحق الثواب على انقياده الى ما هو الواقع ، ولا يستحق عقابا لقصوره عن تحصيل المعرفة .

مقاييس امكان الشيء ووجوبه وامتناعه .

١ - لا ريب في أن بيان مقاييس إمكان الشيء ، ووجوبه ، وامتناعه يتوقف على بيان معناها أولا ، لذلك نعرض امرين :

١ - بيان معنى الإمكان والوجوب والامتناع .

٢ - بيان مقياس كل منها .

٢ - اما الاول ، فهو ان ما يتصوره العقل ، اما ان يكون ماهيته لا تقتضي الوجود ، ولا العدم ، وهي تحتاج في وجودها حدوثا وبقاء الى سبب كاف لوجودها خارج عنها ، وفي عديمها ايضا كذلك فهو الممكن ، والامكان عدم اقتضاء ماهية الممكن الوجود ، والعدم ، وذلك لازم لماهيته ، واما ان تكون ذاته تقتضي الوجود لذاته ، فهو الواجب ، والوجوب اقتضاء الذات للوجود للذات ، وذلك لازم ذاته ، ولا يجوز عليه العدم ، واما

ان تكون ماهيته المتصورة تقتضي العدم بنفسها فهو الممتنع ، بمعنى المستحيل ، وامتناعه اقتضاء ماهيته المتصورة لامتناع وجوده ، لا لامر خارج عنها ، وذلك لازم ماهيته ، ولا يجوز عليه الوجود وجميع هذه اللوازم لا تتفك عن ملازماتها ، لاستلزام ذلك سلب الشيء عن نفسه ، وهو محال .

٣ — واما الامر الثاني ، فهو ان لمعرفة الاشياء نوعين من المعرفة :

١ — معرفة تصورية .

٢ — معرفة تصديقية .

والاولى : هي الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ، كصور الانسان انه حيوان ناطق .

والثانية : هي التصديق بنسبة شيء لشيء ، كالتصديق بأن العالم حادث .

ولكل من المعرفتين مقدمات ومبادئ ، فمقدمات المعرفة التصورية الحد والرسم ، والاول تعريف بالجنس والفصل كتعريف الانسان بأنه حيوان ناطق ، والثاني التعريف بالمعارض الخارج عن الشيء ، كتعريف الإنسان بأنه حيوان ضاحك ، ومبادئها الكليات الجنس من الجنس والفصل والتنوع ، والعرض العام ، والعرض الخاص .

٤ — ومقدمات المعرفة التصديقية ، هي القياسات المنطقية ، التي تتألف منها الاشكال الاربعة المذكورة في علم المنطق ، ومبادئها القضايا ، وكل منها ينقسم إلى معرفة ضرورية ، ومعرفة نظرية .

والاولى هي التي لا تحتاج إلى نظر ، أي إلى ترتيب أمور معلومة للتوصل إلى مجهول ، كصور الحرارة والبرودة ، كالتصديق بأن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ، وان الكل أعظم من الجزء .

والثانية ما تحتاج إلى ذلك ، كصور الملائكة ، كالتصديق بحدوث العالم .

ولا يخفى ان كل معرفة نظرية تصورية ، او تصديقية لا بد من انتهائها إلى مقدمات ضرورية ، وإلا لما أمكن حصولها لاستحالة الدور والتسلسل ، وهي البذور الاولى التي

تشرح المعرفة النظرية ، تصورية ، وتصديقية .

٥ - ومبدأ المبادئ للمعرفة التصورية هو الوجود ، فكل معرفة تصورية تنتهي إلى الوجود ، مثلاً يعرف الإنسان بأنه حيوان ناطق ، ويعرف الحيوان بأنه جسم نام متحرك بالإرادة ، وهكذا حتى ينتهي الأمر إلى الوجود ، وهو من أظهر البديهيات مفهومًا .

٦ - ومبدأ المبادئ للمعرفة التصديقية مبدآن :

١ - مبدأ الذاتية ، المعبر عنه في الفلسفة الحديثة بمبدأ الهوية ، ومعنى ذلك ان الشيء هو هو لا غيره ، وهذا المبدأ بدعي كبداهته ، ولا مجال للشك فيه ، فان ثبوت الشيء لنفسه ضروري ، وسلبه عنها محال ، وهذا المبدأ يقاس به الإمكان الذاتي ، والوجوب الذاتي ، والامتناع الذاتي ، فما لا يلزم من فرض وجوده مخالفة لمبدأ الهوية ، فهو ممكن ذاتًا ، وما يلزم من فرض وجوده مخالفة لمبدأ الهوية ، فهو ممتنع ومحال ذاتًا ، وما يلزم من فرض عدمه مخالفة لمبدأ الهوية ، فهو واجب الوجود ذاتًا .

٢ - مبدأ السبب الكافي ، ومعناه ان الشيء الممكن الذي يتساوى وجوده وعدمه ، بالنظر إلى ماهيته ما لم يوجد سبب وجوده الكافي لوجوده ، من المقتضي والشروط المعتبرة فيه ، وعدم الموانع المضادة له لا يوجد ، وهذا المبدأ أيضاً بدعي ، وبداهته كذلك ، وان احتياج ذلك إلى نوع من التأمل في ماهية الممكن ، وانه في ذاته لا يقتضي وجوداً ولاعدمًا ويحتاج في وجوده إلى سبب كاف ، وهذا المبدأ مقياس وجوب وجود الشيء ذاتاً أيضاً ، ووقوعاً بواسطة سببه الكافي ، وامكانه وامتناعه وقوعاً أي بالغير بواسطة عدم وجود سببه الكافي ، فان الممكن يجب وجوده بالغير أي بواسطة سببه الكافي ، ويمتنع كذلك عند عدم وجوده ، فكل شيء لا يحتاج في وجوده إلى سبب كاف ، وكان وجوده بذاته ، فهو واجب الوجود لذاته ، وكل شيء يحتاج في وجوده إلى سبب كاف ولا يلزم من فرض وقوعه محال ، فهو ممكن وقوعاً ، بالنظر إلى وجود سببه ، ويمتنع وقوعاً بالنظر إلى عدم سببه ، ويقال له الامتناع بالغير فالهتحرعات الحديثة كانت ممتنعة وقوعاً لعدم اكتشاف أسبابها ، فلما اكتشفت أسبابها وحصلت أمكنت ووقعت ، فدوران الإنسان حول الشمس كان ممتنعاً وقوعاً ، قبل اختراع الصاروخ ، والسفينة الفضائية ، ويعد اختراعها

أمكن وقوع ، وهكذا جميع المخترعات الحديثة كمثل التموجات الصوتية ، والصور التلفزيونية كلها امكنت ، ووقعت بعد وجود أسبابها الكافية ، ثم ان الضروريات التي هي يذوور للتصديقات ، كما ذكر في علم المنطق ست :

١ - الأوليات وهي قضايا يكفي للتصديق بها تصور أطرافها ، الموضوع ، والمحمول ، والنسبة ، سواء كان تصور أطرافها ضروريا أو نظريا ، أو مختلفا ، نحو التقيضان الايجاب ، والنفي لا يجتمعان ، ولا يرتفعان ، والضدان كاليابض والسواد ، لا يجتمعان في محل واحد شخصي ، في زمن واحد ، والممكن لا يوجد بلا سبب كاف .

٢ - المشاهدات وهي قضايا يحصل التصديق بها بتوسط الحس الظاهري ، كالشمس مضيئة ، والورد عطر ، أو الحس الباطني كملئنا بذواتنا ، وجوعنا وعطشنا .

٣ - الفطريات ، وهي قضايا يحصل التصديق بها بتوسط قياس لازم لا يغيب عنها لتصور اطرافها ، نحو الاربعة ، زوج بتوسط انها منقسمة بمساويين ، وكل ما كان كذلك فهو زوج ، فالاربعة زوج ، وتسمى قضايا قياساتها معها .

٤ - التجريبيات ، وهي قضايا يحصل التصديق بها بتوسط التجربة المتكررة ، وقياس خفي غير لازم لتصور أطرافها ، نحو ان الملح الانكليزي مسهل للعدة ، والقياس انه لو كان ذلك اتفاقا ، لما كان دائما ولا كثيرا لكنه كذلك ، فهو غير اتفاقي ، ويحصل التصديق بذلك .

٥ - التواترات وهي قضايا يحصل التصديق بها بتوسط تكرار السماع لأمر محسوس ، وقياس خفي نحو التصديق بوجود مكة ، وسائر الامصار ، والقياس انه أخبر به جماعة يستحيل قواطؤهم على الكذب عادة ، وكل ما كان كذلك فهو حق ثابت ، فما اخبروا به كذلك .

٦ - الحدسيات وهي قضايا يحصل التصديق بها بتوسط قرائن تقيد الحس الموجب للتصديق ، نحو نور القمر مستفاد من نور الشمس ، بملاحظة تطورات الهلالية ، والقمرية ، والبلدبية ، أو الخسوف عند حيولة الارض بينه وبين الشمس ، فإن كل اولئك قرائن

توجب التصديق بأن نور القمر مستفاد من نور الشمس .

٧- ولملم ان ما عدا الاوليات، والنظريات في القضايا الضرورية ، انما يفيد التصديق الجزئي لا الكلي ، أي يفيد التصديق للشخص الذي يستعمل النظر لا سواء ، فارت إحساس شخص ، أو تجربته ، أو حصول التواتر لديه ، أو حسده لا يوجب التصديق لشخص آخر ، وانما يوجب له وحده ، وهذه الضروريات هي مبادئ يتألف منها البرهان وهو قسبان :

١- البرهان (اللمى) وهو ما يكون الاوسط فيه أي الكبرى سبباً للتصديق بالنسبة ذهنياً ، ولتحققها خارجاً ، نحو هذا متعفن الاخلاط ، وكل متعفن الاخلاط محوم ، فهذا محوم ، فان تعفن الاخلاط علة للتصديق بنسبة الحمى ذهنياً ، ولتحققها خارجاً ، وسمي لياً لانه يسأل عنه بلم ، وهي يسأل بها عن علة الشيء .

٢- البرهان (الإني) وهو ما يكون الاوسط فيه ، أي الكبرى سبباً للتصديق بالنسبة في الذهن دون الخارج ، إذ هو بسبب عنها فيه ، نحو هذا محوم ، وكل محوم متعفن الاخلاط ، فهذا متعفن الاخلاط ، وسمي إنياً نسبة إلى الإنية بمعنى الثبوت والتحقق التي تفيدها كلمة « ان » وليعلم ان القسم الاول هو البرهان الحقيقي ، إذ العلم بسبب بخصوصه يستلزم العلم بسبب بخصوصه ، بخلاف القسم الثاني ، فان العلم بسبب بخصوصه ، لا يفيد العلم بسبب بخصوصه ، وانما يفيد العلم بسبب ما ، لا بخصوص سبب من الاسباب ، فانه بالنسبة الى ذلك يفيد الظن ، لا العلم ، وانما عد قسماً من البرهان بالنسبة إلى دلالته على سبب ما .

امتناع الدور والتسلسل ذاتاً :

١- لقد ذكرت آنفاً ان مقياس الامتناع الذاتي للشيء أن يلزم مسن فرض وجوده مخالفة لمبدأ الهوية ، ولا ريب في ان الدور التقدمي الذي هو حسباً عرف في علم المنطق توقف وجود الشيء على ما يتوقف عليه بسبباً واسطة ، كتوقف وجود (أ) على وجود (ب) ووجود (ب) على وجود (أ) ، أو بواسطة كتوقف وجود (أ) على وجود (ب) ، ووجود (ب) على وجود (ج) ، ووجود (ج) على وجود (أ) هو متمنع

ذاتاً ، إذ يلزم منه تقدم الشيء على نفسه باعتبار انه سبب لنفسه ، وتأخره عن نفسه باعتبار انه مسبب عنها ، وذلك يستلزم ان يكون غير نفسه ، وذلك يخالف لمبدأ الهوية ، كما لا ريب في ان التسلسل العلي ، الذي هو ترتيب امور غير متناهية ، بالعلية والمعلولية في طرف الماضي يخالف لمبدأ الهوية ، فانه لو فرضت سلسلة تترتب فيها الامور الغير المتناهية في العلية والمعلولية ، وفصلنا عنها بعضها ، فانه يحصل لنا سلسلتان ، إحداهما طويلة والآخرى قصيرة ، والطويلة تزيد على القصيرة بزيادة متناهية ، فاذا طبقنا إحداهما على الاخرى في مقدارها ، بأن جعل كل جزء من القصيرة مقابل جزء من الطويلة ، فان تساوت القصيرة والطويلة لزم من ذلك المخالفة لمبدأ الهوية : إذ يلزم ان تكون الزائدة ليست بزايدة ، والناقصة ليست بناقصة ، والكل ليس بكل ، والجزء ليس بجزء ، وإن نقصت عنها كان النقص بمقدار متناه ، والزيادة بمقدار كذلك ، والزائد بمقدار متناه هو متناه ، وإذن فالدور التقدمي والتسلسل العلي ممتنعان ذاتاً ، وقد ادعي ان الحكم بامتناعها ضروري ، بيد ان ذلك لو كان صحيحاً ، لما احتج في اثبات امتناعها ذاتاً الى النظر والاستدلال ، مع ان نرى الكتب المنطقية والفلسفية ، مشحونة بأدلة امتناعها ذاتاً .

حجية العقل والمعرفة :

١ - ان العقل يستعمل تارة ، ويراد به : القوة الفريزية التي تدرك العلوم الضرورية ، والنظرية على السواء ، والتي امتاز بها الانسان عن سواه من سائر الموجودات العالمية ، والتي هي مناط التكليف والثواب والعقاب ، وهذا معنى ما جله في الحديث : أول ما خلق الله العقل ، فقال له أقبل فأقبل ، ثم قال له أدبر فأدبر ، فقال وعزني وجلالي ، ما خلقت خلقاً أحب إلي منك ، إياك أمر ، وإياك أنهي ، وإياك أعاقب ، وإياك أتيب ، وما أكلتلك إلا فمين أحب ، ويستعمل تارة ويراد به العلم المستفاد ، المسمى بالعقل المسموع ، كما جاء في الحديث : ما كسب الانسان شيئاً افضل من عقل يهديه إلى هدى ، وقد جاء في النوان المنسوب إلى مولانا امير المؤمنين علي بن ابي طالب «ع» ما يشير إلى ذلك ، وهو قوله :

رأيت العقل عقلين فطبعوع ومسموع

ولا ينفع مسموع إذا لم يك مطبوع
كما لا تنفع الشمس وضوء العين ممنوع

٢ - والعقل في الإنسان هو والنفس الناطقة شيء واحد ، وقد عرف بأنه الجوهر المجرد عن الجسم في ذاته ، المقتدر إليه في فعله ، فإن كل فعل يصدر عن النفس الناطقة يتوسط الاحساس الظاهري ، أو الباطني ، وذلك لا يكون إلا بواسطة الآلات الجسمية المعدة لذلك ، كالعين والأذن ، وما إلى ذلك من الحواس الظاهرة ، وكذلك العقل المجرد والمفارق والتخيل ، وما إلى ذلك من الحواس الباطنة ، والعقل الإنساني غير العقل المجرد المفارق للمادة ، المعبر عنه بأنه جوهر مجرد عن المادة في ذاته وفعله .

٣ - وقد اختلف العلماء في معنى العقل الذي عليه يتوقف التكليف ، فقيل إنه استعداد للنفس للعلم ، وقيل إنه قوة يعرف بها حسن الحسن ، وقبح القبيح ، وقيل إنه العلم بوجود الواجبات ، واستحالة المستحيلات في مجاري العادات ، وقيل إنه العلم ببعض الضروريات ، فسمى بالعقل بالملكة في الاصطلاح الفلسفي ، واختار ذلك الشهيد الثاني في رسالته (حقائق الإيمان) ، وقال هناك إن جميع التفسيرات ترجع إلى ذلك ، وقيل إنه غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الحواس ، واختار ذلك المحقق الطوسي ، والإنصاف إن جميع هذه التعاريف لفظية يقصد بها شرح مفهوم لفظ العقل ، لا التعريف الحقيقي ، وبعضها يرجع إلى بعض ، كما ذكر الشهيد الثاني في رسالته ، فإن من يعلم بمض الضروريات يعرف الحسن والقبح ، ويكون مستعداً لتلقي المعلوم ، وله غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الحواس ، والعلم في اللغة إدراك الشيء ، وحقيقته اليقين والمعرفة ، قال الشيخ الطريحي في مجمع البحرين ص ٥٧٨ ما نصه « والعلم اليقين الذي لا يقبل الاحتمال ، هذا هو الأصل فيه لغة وشرعاً وعرفاً ، وكثيراً ما يطلق على الاعتقاد الراجح ، المستفاد من سند سواء كان يقيناً أو ظناً ، ومنه قوله تعالى « فإن علمتموهن مؤمنات » الآية قال المفسر أراد الظن المتأخم للعلم ، لا العلم حقيقة فإنه غير ممكن ، وعبر عن الظن بالعلم إذنا بأنه كهُو في وجوب العمل ، وجاء العلم بمعنى المعرفة نحو قوله تعالى « لا تعلمهم الله يعلمهم » لا شترأ كها في المسبوقية بالجهل إلى أن قال ، والعلم علمان مطبوع ومسموع ، كما وردت الرواية بذلك عن علي « ع » حيث قال :

رأيت العلم علين فطبوع ومسموع
ولا ينفع مسموع إذا لم يك مطبوع
كما لا تنفع الشمس ونور الشمس ممنوع

قال بعض الشارحين العلم المسموع العلم بالشرعيات ، والمطبوع العلم بأصوله الدين ، وفي نهج البلاغة ص ٢١٩ العلم علان مطبوع ومسموع ، ولا ينفع المسموع إذا لم يكن المطبوع ، والمسموع والمطبوع يفسرهما قوله «ع» في ص ١٥٦ اوضع العلم ما وقف على اللسان ، وأرفقه ما ظهر في الجوارح والاركان ، ومهما يكن من شيء ، فانه قضية حجية العقل والمعرفة من الاوليات الضرورية التي يحصل التصديق بها بمجرد تصور أطرافها ، بلا حاجة إلى توسط شيء سواها ، كما ذكرنا آنفا ، نظير «التقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان» كما ان التصديق بضرورة حجييتها ضروري أيضا ، ذلك ان حجية العقل والمعرفة لو كانتا بالنظر ، فان ذلك النظر اما ان تكون حجييته ضرورية ، او بالنظر ، فإن كانت ضرورية ، فحجييتها كذلك لاتحاد حكم الامثال ، وان كانت نظرية فتحتاج إلى نظر ، وهكذا فيلزم التسلسل الباطل ، ان ذهب التوقف الى غير نهاية ، وان عاد التوقف الى احد الاسباب السابقة لزم الدور ، بل يلزم الدور في حجية العقل بتقريب آخر هو ان حجييته اما بالعقل او بغيره ، وكلا الامرين مستلزم لتوقف الشيء على نفسه وكونه قبل نفسه الذي هو سبب بطلان الدور ، وهو مخالف لمبدأ الهوية ، اما لو كانت حجييته بالعقل فظاهر ، واما لو كانت بغير العقل فان حجييته تثبت بالعقل فكيف تثبت حجييته به ؟ وما يلزم منه باطل يكون باطلا ، فإذا ن حجييتها ضرورية ، ومنه يعلم ان ضرورة حجييتها ضرورية ايضا ، اذ لولاها لزم التسلسل او الدور في الحكم بضرورتها بالتقريب المذكور ، وبالاختصار حجية العقل والمعرفة لا ريب فيها ، والعمل بموجبها بداهة .

التوحيد :

١ - لقد ذكرت آنفا ان اصول الدين التي لا بد منها في الإيمان ، ولا يستغنى عنها حسبما يفهم من الأدلة اربعة : التوحيد ، النبوة ، المهاد ، عقد القلب بذلك ، وذكرت ان التوحيد يلزم وجوب الوجود تحققا وخارجا ، ولذا جمعه الشيعة الامامية اصلا اولاً من

أصول الدين ، لذلك فاني سأقصر الكلام على بحث امور ثلاثية : توحيد الله ، وجوده وسائر صفاته الثبوتية والمليية : النبوة ، المعاد ، اما عقد القلب المعتبر في اصول الدين فقد بحث آنفا .

٢ - ولا يخفى ان للعلماء في إثبات وجود الله طرقا كثيرة ، امكان العالم ، وحركته ، وحدوثه ، وإمكانه مع حدوثه شطراً أو شرطاً ، والوجود الحقيقي للعالم ، والنظام الكامل له ، إلى غير ذلك من الطرق التي سلكها العلماء ، واني سأعرض من ذلك ما هو أوضح في الدلالة ، وأقرب الى فهم القارئ ، متوخياً الإيضاح قدر المستطاع ، ولا بد من التمهيد لذلك بأمرين حدوث العالم ، وبطلان المصادفة في حدوثه .

حدوث العالم :

١ - لقد اختلف الناس في حدوث العالم ، وقدمه اختلافاً كثيراً ، فمن ذهب الى حدوثه بأسره ، ومن ذهب الى قدمه ، كالدهرية ، ومن ذهب الى قدم الاجسام منه ، ومن ذهب الى قدم الاجسام بقوايتها وصفاتها ، وحدث حركاتها ، ومن ذهب الى قدم النفوس الناطقة والبعد الجرد ، الى غير ذلك من المذاهب ، والصحيح حدوث العالم بأسره ، ماديته وبجرداته ، ذاتا وزمانا ، كما جاء في الحديث « كان الله ولم يكن معه شيء » ، وعلى ذلك إجماع جميع أرباب الاديان السالوية ، فهنا أمران : حدوث العالم ذاتا ، وحدوثه زمانا .

حدوث العالم ذاتا :

٢ - أما حدوث العالم ذاتا ، فهو ان الحدوث الذاتي في الاصطلاح الفلسفي هو ان يكون الحادث مسبوقا بعدمه اللازم لذاته ، ومعناه عدم اقتضاء ذاته الوجود أو العدم ، وهو معنى إمكانه ، ويعبر عنه في الفلسفة بالعدم الجامع ، فالعالم بأسره ماديات ، وبجردات حادث بالحدوث الذاتي بالمعنى المذكور ، والدليل على ذلك ان العالم بأسره ممكن في ذاته ، إذ ليس لمجموعه ، ولا لكل من جزئياته ، في ذاته اقتضاء الوجود أو العدم ، وانما يكون له احدهما بواسطة سببه الكافي ، فيكون حادثا ذاتا . لسبقه بعدم اقتضاء ذاته الوجود أو العدم ، وهو العدم الذاتي .

٣- وبعبارة مختصرة العالم ممكن وجوداً وعدمًا ، والممكن من لوازم ماهيته عدم اقتضاء ذاته وجوده ، أو عدمه ، بل يكون لها ذلك بواسطة السبب الكافي حدوثاً وبقاءً ، إذ بقاء الممكن كحدوثه يحتاج إلى سبب كاف ، وإن كان سبب الحدوث هو سبب البقاء ، وذلك من الأوليات الضرورية ، وهو معنى الحدوث الذاتي .

٤- ولرب معترض بأن عدم لا يحتاج إلى سبب كاف له ، وبكفي فيه عدم سبب الوجود .

والجواب : ان عدم ممكن ، فهو كالوجود في حاجته إلى سبب كاف لإمكانه الذي هو مناط الحاجة إلى السبب ، وسببه يكون وجوداً ، ولا يكون عدمًا ، نعم يكون عدم بعد عدم السبب ، لا بنحو التسبب ، وإنما هو بنحو المقارنة لعدم صلاحية عدم لذلك .

٥- ولئن قيل : كيف يكون الوجود سبباً كافياً لعدم ، مع انه يشترط عقلياً في السببية المناسبة بين السبب والمسبب ، ولا مناسبة بين الوجود وعدم فكيف يكون الوجود سبباً لعدم ، ولو لم يشترط في السببية المناسبة لجاز أن يؤثر كل شيء في كل شيء ، وذلك باطل بالضرورة .

٦- فانه يجاب : بأن المناسبة بين السبب والمسبب شرط عقلي ، فيما إذا كانا من أصل واحد ، وكان السبب سبباً طبيعياً كالنار والاعراض ، لا سبباً مختاراً كالفاعل بالإرادة ، اما إذا كانا متناقضين كالوجود وعدم ، أو كان السبب فاعلاً بالاختيار ، لا طبيعياً ، فلا يشترط فيها ذلك .

٧- ولئن قيل : ان الحاكم في المناسبة بين السبب والمسبب هو العقل ، والأحكام العقلية لا تخصيص فيها ، فكيف تخصص المناسبة بين السبب والمسبب ، فيما إذا كانا من جنس واحد ، ونوع واحد ، وصف واحد ، وكان السبب طبيعياً ، لا اختيارياً ؟

٨- فانه يجاب : بأن ذلك من باب التخصص ، لا التخصيص ، ومعنى ذلك ان العقل لا يحكم بلزوم المناسبة بين السبب والمسبب ، إلا إذا كانا من جنس واحد ، أو نوع واحد ، أو وصف واحد ، وكان السبب طبيعياً ، لا سبباً مختاراً ، فالعدم لا يؤثر في الوجود ،

ولكن الوجود يؤثر في العدم ، وهو كالوجود ممكن يحتاج الى سبب كاف ، نعم لا يكون سببه عدماً لعدم صلاحيته للتأثير .

٩- وأما ما قيل من ان عدم الملة علة العدم فهو مساعة ، باعتبار مقارنة العدم للعدم ، وبجمل القول ان الوجود يكون سبباً للعدم ، والعدم لا يكون سبباً للوجود ولا للعدم ، وهو بحاجة إلى سبب كاف .

حدوث العلم زماناً :

١٠- أما حدوث العالم زماناً ، فهو أن الحدوث الزماني ، كما عرفه المتكلمون . هو أن يكون الحادث مسبقاً بالعدم المقابل له سبقاً زمانياً ، ي في زمان قبله ، والعالم بأمره حادث بهذا المعنى لسبقه بالعدم المقابل لوجوده سبقاً زمانياً ، فإنه كان بعد ن يمكن ، كما جاء في الحديث القدسي « كنت كثيراً عفيفاً فأحببت ان اعرف فخلقت لخلق لكي اعرف » .

١١- ولئن قيل ان من جملة العالم الحادث الزمان نفسه ، فاذا كان حادثاً بالحدوث الزماني يلزم أن يكون مسبقاً بالعدم في الزمان ، وهكذا فيلزم التسلسل الباطل ، مضافاً الى انه يلزم ان يكون الزمان موجوداً حال عدمه ، ولازمه ان يكون غير نفسه ، وان يكون الشيء موجوداً ، وغير موجود في آن واحد ، وكلاهما مخالف لمبدأ الهوية ، كما ذكر آنفاً فكيف يكون العالم بأسره حادثاً زماناً ؟

١٢- فانه يجب : بأن المراد بالحدوث الزماني ان يكون الحادث مسبقاً بالعدم الزماني ، سواء كان في نفسه زماناً ، كعدم الزمان نفسه ، وبحدوثه في الزمان ، كسائر الزمانيات ، ذلك ان الزمان كما عرفه الفلاسفة كم متصل غير قار الذات ، وهو بطبيعته متجدد ، فكل آن من آفاته محفوف بعدمين ، عدم قبله ، وعدم بعده ، وهو على الصحيح من الاعراض ، وهي متحركة بحركة تدريجية بنحو الاشتداد والاتصال ، ففي كل آن يقاض على العرض صورة لم تكن له قبلاً ، ولا تكون له بعداً ، لاستحالة الجزء الذي لا يتجزأ على الصحيح .

فالسواد يعرض على الجسم وفي كل آن تعرض عليه صورة غير الصورة التي كانت له

قبلا ، بنحو التدرج والاشتداد ، وتجدد الامثال ، والاتصال المكون للوحدة بين الصور ، ولذا لا نشعر بالتجدد ، ومن اجل ذلك قال المتكلمون ان العرض لا يبقى زمانين ، وإذن فالزمان حادث زمانا لأن كل آن من آثاته محفوف بعدمين ، وعدم الشيء تابع لوجوده في ثباته ووحدته وكثرته ، فهو متجدد كالزمان غير قار الذات ، وكل ما كان كذلك فهو زماني ، بمعنى انه غير قار الذات متجدد آثا قاتا ، وهو بهذا المعنى نفس الحدوث الزماني .

١٣ - ولئن قيل : كيف يكون العدم متجدداً ، والتجدد من صفات الوجود ؟

فانه يجاب : ان العدم عدم بالمثل الاولي الذاتي ، بمعنى مفهومه ، اما بالمثل الشائع الصناعي الذي يلحظ فيه صدقه على فرد من أفرادهِ ، فإنه له نحو وجود بمعنى ان الخارج ، اي الوجود ظرف لنفسه ، فيكون له بذلك حظ من الوجود ، فيصح تجددُه باعتبار ذلك .

١٤ - وقد أجاب المتكلمون عن اشكال حدوث الزمان بأن سبق عدم الزمان على الزمان سبق بالذات ، لا بالزمان ، وأجاب المحقق اللاهيجي في « شوارق الالهام » ص ٨٨ بأن المراد بالعدم الزماني ما من شأنه ان يحصل في زمان ، لانه لا يكون إلا في زمان ؛ وأجاب بعض المتكلمين بأن المراد بالزمان الزمان الموهوم ، المنتزع من وجود الله ، وبهذا المعنى يكون عدم الزمان في الزمان ، بيد ان جميع هذه الاجوبة غير صحيحة .

١٥ - أما ما قاله المتكلمون ، فانه لا يدفع الاعتراض ، إذ المفهوم عرفا من الحدوث الزماني هو ما كان عدم الحادث بالزمان ، فالاعتراض باق بحاله .

١٦ - واما ما قاله المحقق اللاهيجي ، فهو ان المتبادر من العدم الزماني ما يحصل في الزمان الفعلي ، لا الشائي .

١٧ - واما الجواب بالزمان الموهوم فهو جواب بالموهوم ، إذ لا دليل على فرضه ، ولا وجه له ، إذ كيف ينتزع ما هو غير قار الذات ، ذا تجدد وتفسير كالزمان الموهوم ، من ثابت لا يتغير ، وهو الله ؟

(١) هو الشيخ عبد الرزاق اللاهيجي صاحب « شوارق الالهام » في شرح « مجريد الكلام » للمحقق نصير الدين الطوسي .

إثبات حدوث العالم زمانا :

١ - ان ما يثبت به حدوث العالم زمانا امور :

١ - ان العالم منه مجرد عن المادة ، كعالم العقول المفارقة ، والملاهيات المجردة ، ومنه حاذي كعالم الاجسام ، والمجرد منه مركب من مادة وصورة عقليتين كالحيوان والناطق للانسان ، والمادي منه مركب من مادة وصورة خارجيتين ، والعقل يدرك بالضرورة ان كل مركب ، عقليا كان او خارجيا ، مسبوق بغيره لسبقه بأنجزائه المؤلف منها ، ومسبوق بعدمه لسبقه بعدم التركيب ، كالجدار المسبوق باللبنات المؤلف منها ، وبعدم تركيب بعضها مع بعض ، وكل ما كان كذلك فهو حادث زمانا ، فالعالم حادث زمانا .

٢ - ان العالم يحو اضره واعراضه متحرك بحركة تجديدية بنحو تجديد الأمثال ، فالحركة في الجوهر ، كما هي في العرض هي ان المادة المتحصلة بصورة ما تتحرك في الصور التي تطرأ عليها ، بنحو الاتصال وتجديد الأمثال ، ففي كل آن يقاض على سادة الجوهر ، بمعنى مالا يحتاج إلى موضوع يقوم فيه . كالجنم مثلا ، وكذا على مادة العرض أعني حسا يحتاج إلى موضوع يقوم فيه ، ويفتقر اليه كاليانض مثلا ، في كل آن يقاض عليها صورة من الصور المتجددة التي لم تكن قبلا ، ولا تكون بعدا ، فهي محفوفة بعديتين ، ومسبوقة بغيرها ، والعدم كالوجود يتجدد بتجديده ، فيكون زمانيا ، ويتكون سبق كل صورة من الصور المتجددة بعدمها في المرتبة التي سبقتها هو سبق زمانيا باعتبار تجديد عدمها ، بمعنى ان عدمها زمانيا لتجديده ، وهو نفس الحدوث الزماني ، وبحكم الضرورة ان عدم بناء على الحركة التجديدية في الجوهر ، والاعراض يكون تجديدا كالصور المتجددة ، وكل صورة مسبقة بعدمها عند تلبس المادة بصورة قبلها ، فتكون جميع الصور التي تطرأ على المادة حادثة بالحدوث الزماني ، لسبقها بالعدم المتجدد سبقا زمانيا .

٣ - وقد ذهب الى الحركة في الجوهر كالأعراض كثير من الفلاسفة المتقدمين منهم هزقليطس ، والمتأخرين ، ومنهم « صدر الدين الشيرازي »^١ صاحب الاسفار في الفلسفة « وملا هادي السبزواري »^٢ صاحب المنظومة في الفلسفة ، وقد بحثت النظرية في الحركة

(١) هو محمد بن ابراهيم الشيرازي من اكبر فلاسفة الشيعة الامامية توفي سنة ١٠٥٠ هـ

(٢) هو الملا هادي بن مهدي السبزواري من فلاسفة الامامية توفي سنة ١٢٨٩ هـ

الحركة الجوهرية في كتابي «المبدأ الأول أو الله» بحثاً واقعياً

٣ - وهو دليل لحدوث الاجسام : ان الجسم محل للحوادث ، وكل ما هو محل للحوادث حادث .

٣ - اما الصغرى فهي ان الجسم يحتاج إلى وضع وموضع ، وهو متحرك ثارة ، وساكن اخرى ، والحركة والسكون حادثان ، لان الحركة هي انتقال من محل إلى آخر ، والسكون عدم الحركة من شأنه ذلك ، والحركة مسبقة بعدمها ، والسكون مسبوق بالحركة ، فهو مسبوق بعدمه ، ويتقرب فلسفي ادق ان الحركة هي الكون الأول في المكان الثاني ، والسكون هو الكون الثاني في المكان الأول ، والأولية والثانية لا تكونان إلا بواسطة الزمان ، فهي يلزمان الزمان تحققاً ، ولما كان الزمان غير قار الذات ، ومنقسماً إلى اجزاء غير مجتمعة في الوجود لتجدده آناً فآناً ، فلا يوجد الآن اللاحق إلا بعد عدم الآن السابق ، فالحركة والسكون كذلك ، فكل جزء من الحركة والسكون مسبوق بالغير ، وبعدم جزء قبله ، وهكذا دواليك ، وهذا معنى البرهان المشهور : العالم متغير ، وكل متغير حادث .

٤ - واما الكبرى فان العقل يحكم بالضرورة ان ما هو محل للحوادث حادث ، وإلا لزم ان يكون الشيء الواحد حادثاً ، وقديماً في آن واحد ، ذلك لأن محل الحوادث ، يتأثر بها ويتغير بتغيرها ، وكل متغير حادث بالضرورة ، وذلك محال لخالفته لمبدأ الهوية .

بطلان المصادقة في حدوث العالم

١ - لامراء في ان القول بوجود العالم بالمصادقة ليس أمراً ذا بال ، فانه قول مخالف لضرورة العقل ، فلا يجوز بطلانه إلى الحد الذي ، ذلك ان العقل يدرك بالضرورة ان الممكن يحتاج في وجوده إلى سبب كاف له ، فانه ان بعض المتفلسفين الذين لم تكتمل فلسفتهم من فلاسفة اليونان ذهبوا هذا المذهب إلى ان العقل السليم خرافة من الخرافات ، وهم في ذلك على حذيين :

١ - المذهب النوري : او الجوزي الذي اقامه « ليوبسيس » و « ديمقريطس »

اليونانيان ، ومحصوله ان مادة العالم تكونت من مجموع ذرات صفار لا نهائية العدد ، وتبلغ من الدقة حداً يتعذر معه إدراكها بالحواس ، ولا تتجزأ ، وهي متشابهة متجانسة تتساوى جميعها في انعدام الصفات ، والخصائص ، وتختلف حجماً ، وتلبين شكلاً وقالبا ، وهي مشوثة في خلاء غير متناه وهي تتحرك بحركة دائمة يتفق ان تتلاقى ، ويتفرج بعضها ببعض ، ومن ذلك تتكون عوالم لا تنتهي ، وعالمنا تكون من تلاقى تلك الذرات ، وامتزاجها ، سواء منه الروحي كالقول ، والمادي كالأجسام ، اما جزئيات العالم ، ومنها الذرات التي حصل منها ، فانها حصلت بأسباب مملوءة ، او أرضية ، لا بالمصادفة كما حصل المجموع .

٢ - مذهب العناصر : الماء ، الهواء ، النار ، التراب ومحصوله ان العالم تكون من هذه العناصر الارضية بالمصادفة ، بيد ان العناصر تكونت من سبب وراء الطبيعة ، وهو مذهب « امنوقليس » وكلا المذهبين باطل لوجوه :

١ - ان وجود العالم بالمصادفة بكلا مذهبي المصادفة يخالف لمبدأ ضروري يرى العقل بدايته ، وهو مبدأ السبب الكافي ، فإن العقل يحكم بالضرورة ان الممكن لا يوجد ، ولا يعدم ما لم يوجد سببه الكافي ، لذلك يتساوى الوجود والعدم بالنسبة الى ماهيته ، لانها لا تقتضي وجوداً ولا عدماً ، ولا امتناع الترجيح بلا مرجح ، اي وجود مسببه بلا سبب .

٢ - مضافا الى انه لو كان ذلك ، فالمرجح اما ماهية الممكن ، او امر خارج عنها ، والاول يستلزم تقدم الشيء على نفسه ، لتقدمه باعتبار انه مرجح ، وتأخره عن نفسه باعتبار انه مترجح ، وذلك خلاف مبدأ الهوية .

والثاني يلزم منه مع امكان انعدامه انعدام الممكن بلا سبب كاف ومع عدم إمكانه الخلف ، فان المقروض انه مرجح لا موجب .

٣ - ان القول بوجود العالم بالمصادفة بمذهبي المصادفة يستلزم التناقض ، اما المذهب الاول فانه يفرق بين مجموع العالم ، وبين جزئياته بأن المجموع بالمصادفة والجزئيات بالسبب والمذهب الثاني يفرق بين العالم والعناصر التي تكون منها بأنها وجدت بالسبب ، والعالم

بالمصادفة ، وذلك تناقض ظاهر ، فان الكل هو الاجزاء بكاملها فاذا كانت ذات سبب كاف ، فالكل كذلك ، والتفرقة بينها تناقض ظاهر .

٢ - ولئن قيل : ان انضمام بعض الاجزاء في المركب الى بعض غير نفس الاجزاء ، ويمكن ان يكون انضمام بعضها الى بعض بالمصادفة ، وان كانت هي بأسبابها الطبيعية ، فمن أين يأتي التناقض ؟ .

٣ - فانه يجب : بأن الكل عبارة عن الاجزاء بكاملها انضم بعضها إلى بعض ، على نحو يكون الانضمام جزءاً ، او شرطاً بنحو يكون التقيد ، اي الاشتراط داخلاً في المركب والشرط خارجاً عنه ، فاذا كانت الاجزاء بما في ذلك الانضمام مسببة عن سبب كاف ، فالكل كذلك ، وكون الكل بالمصادفة ، والاجزاء بالسبب الكافي تناقض لا ينكر .

٤ - انه لو كان انضمام الذرات بعضها إلى بعض ، حسب المذهب الاول ، والعناصر يعضها الى بعض ، حسب المذهب الثاني بالمصادفة ، لما كان لها هذا الاطراد المستمر الذي لا يختلف ولا يتخلف في وجود العالم ، والحال انه كذلك ، فاذن ليس ذلك بالمصادفة .

ادلة وجود الله ووجوبه :

١ - لقد ذكرت آتفا ان العلماء في اثبات وجود الله طرقا كثيرة ، والي سأذكر منها ما هو اوضح في الدلالة ، واقرب الى فهم القارىء ، وذلك وجوه :

١ - ان العالم ممكن ذاتا ووقوعا لانه في ذاته لا يقتضي وجوداً ، ولا عدماً ، وانه لا يلزم من فرض وجوده ، او عدمه محال ، كما تبين آتفا ، وانه لا بد لكل ممكن في ترجيح وجوده على عدمه ، او عدمه على وجوده من مرجح خارج عن ماهيته ، فذلك المرجح ان كان واجبا ، فهو المطلوب ، وان كان ممكنا ، فلا بد له من مرجح ، وهكذا دواليك . فيلزم التسلسل ، او يعود التوقف الى الاول فيلزم الدور ، وكلاهما باطل ، وما يلزم منه الباطل يكون باطلا ، فلا بد للعالم من مرجح واجب الوجود ، وهو المطلوب :

٢ - ما استشهد به المتكلمون وهو ان العالم حادث كما ثبت آنفاً ، وكل حادث لا بد له من محدث غير لا متناهي أن يوجد الشيء نفسه ، إذ يلزم من ذلك تقدم الشيء على نفسه ، باعتبار انه يمتنع حدوثها ، وتأخره عن نفسه باعتبار انه مسبب عنها ، فيلزم أن يكون الشيء غير نفسه ، وذلك يخالف لمبدأ الهويه .

٣ - مضافاً إلى ان إحياده لنفسه ، اما حال وجوده ، أو حال عدمه ، والاول تحصيل الحاصل ، والثاني تأثير للمعدم في الوجود ، وكلاهما محال ، وإذن لا بد لكل حادث من محدث غير ، فهذا المحدث إن كان واجباً ، فهو المطلوب ، وإن كان حادثاً ، فلا بد له من محدث ، وهكذا دواليك ، فيلزم التسلسل ، أو يعود التوقف إلى لاول ، فيلزم الدور ، فاذن لا بد للعالم من محدث واجب الوجود ، وهو المطلوب :

٤ - ويعترض على هذا الدليل ان ملاك الحاجة في الحادث الى السبب الكافي هو الإمكان ، لا الحدوث على الصحيح ، وإلا لزم انه لو جاز عدم الصانع للعالم ، لما ضر وجود العالم بقاء ، لاحتياجه إلى السبب الكافي حدوثاً لا بقاء ، وإذن فيرجع هذا الدليل إلى الدليل الاول :

٥ - ان كل أحد يعلم بالضرورة انه وجد بعد ان لم يكن موجوداً ، وإن كل موجود بعد عدمه لا بد له من موجد ، وذلك الموجد ليس نفسه . ولا أبويه ولا سائر الناس لمحض الناس عن مثل ذلك بالضرورة ، فلا بد من موجد يخالف هذه الموجودات حتى يصبح منه إحياد الأشخاص ، وذلك واجب الوجود :

٦ - ويعترض عليه : ان حاجة الموجود إلى موجد في هذا الدليل ، ان كانت من جهة إمكانه فهو يرجع إلى الدليل الاول ، وإن كانت من جهة حدوثه فهو غير صحيح ، كما ذكر آنفاً ويرجع إلى الدليل الثاني :

٧ - الاستدلال بالوجود ويعرض بثلاث صور :

الاولى : ان الضرورة قاضية بوجود موجود ، فإن كان واجباً ، فهو المطلوب ، وإن لم يكن واجباً ، فلا بد من الانتهاء إليه ، ذلك لان الموجود محصور عقلاً بين الواجب

والممكن وغير الواجب هو الممكن ، والممكن لا يوجد نفسه ، فلا بد لوجوده من موجد غيره ، وذلك الغير ان كان واجباً فهو المطلوب ، وإلا فيحتاج إلى موجد ، وهكذا فيلزم التسلسل او يعود التوقف الى الاول ، فيلزم الدور ، وهذا محال ، وإذن فلا بد ان يكون الموجود واجباً ، او له سبب واجب ، وهو المطلوب .

الثانية : ان الموجود اذا نظر اليه من حيث وجوده ، فاما أن يكون واجباً فهو المطلوب ، واما ان يكون ممكناً ، فلا بد لوجوده من سبب كاف ، اذ هو ممكن وليس للممكن من ذاته اقتضاء لوجوده ، ولا لعدمه ، كما تقدم ، ولا يمكن ذلك إلا مع الانتهاء الى سبب واجب الوجود لذاته ، اذ مع انحصار الموجود في الممكن يلزم عدم وجود شيء لعدم سببه الكافي .

هـ - وبكلمة مختصرة لو انحصر الموجود في الممكن لما وجد شيء منه ، لعدم وجود سبب كاف لوجوده ، وبالضرورة نعلم بوجود موجودات كثيرة ، وإذن فلا بد من وجود واجب لذاته ، وهو المطلوب .

الثالثة : انا نعلم بالضرورة بوجود موجود ، والموجود من حيث وجوده وجود حقيقي بناء على الصحيح من اصالة الوجود في التحقق ، واعتبار الماهية ، وحقيقة الوجود ذات سعة وجودية ، فهي تشمل كل ما هو من نسخها ، وتتمرى عن كل ما عداها ، الذي هو العدم ، وما من نسخها كالماهية وتأباه ، ولذا فلا إمكان لها لا بمعنى تساوي نسبة الوجود والعدم اليها ، لاستحالة ذلك لمخالفتها لمبدأ الهوية ، فان ثبوت الشيء لنفسه ضروري ، وسلبه عن نفسه محال ، فالموجود الحقيقي إن كان واجباً فهو المطلوب ، وإن لم يكن كذلك استلزمه لا للزم الدور ، والتسلسل ، بل لأنه يلزم من ذلك الخلف ، فانه يلزم من فرضي عدم الموجود الحقيقي وجوده ، وما يلزم من فرض عدمه وجوده ، فهو واجب الوجود ، وذلك لان حقيقة الوجود لا إمكان لها ، فبلا افتقار لها إلى سبب لشمولها لكل ما هو من نسخها ، فلا ثاني لها من نسخها ، حتى يكون سبباً لها ، وهي تأبى ما عداها ، وما عداها عدم ، وماهية من منتج العدم لا يؤثر بها بداهة ، وكل هذه الخواص ذاتية لحقيقة الوجود ، والبنائي لا يعال ، وإذن فالموجود الحقيقي واجب الوجود ، وهو المطلوب .

٤ - ولا يخفى : ان جهات الاستدلال في الصور الثلاث مختلفة ، ففي الاولى استدلال من جهة ثبوت حال الوجود ، وهي الامكان على ثبوت موجود آخر وحال أخرى ، اعني موجوداً واجب الوجود ، لتلازم الدور ، والتسلسل ، وفي الثانية من جهة لزوم السبب الكافي لوجود الممكن ، وفي الثالثة من جهة إياه حقيقة الوجود عن العدم ، وانه لا ثاني لها يؤثر فيها ، وفي الصور الثلاث استدلال بحقيقة الوجود على وجوب الوجود لله ، وبذلك يفسر قول امير المؤمنين علي بن ابي طالب «ع» في دعاء الصباح « يا من دل على ذاته بذاته » وقول ولده الامام الشهيد ابي عبد الله الحسين : « أفيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك ، متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك ، ام متى بعدت حتى تكون الآثر هي التي توصل اليك ، غبت عين لا تراك ولا تزال عليها رقبيا ، وخسرت صفقة عبد لم تجعل له من حيك نصيبا » فان ذاته تعالى وجود حقيقي ، وهي حقيقة الوجود الظاهرة بنفسها والمظهرة لغيرها ، والتي تأبى العدم ، ولا ماهية لها ، ولا إمكان ، ولا افتقار لها ، فصح بهذا الدليل انه دل على ذاته بذاته ، والصورة الثالثة من الوجه الخامس ، كما ثبتت وجوب وجود الله ثبتت وحدته .

٥ - ولرب معترض يقول ان الدليل غير المدلول ، وبينهما تقابل التضاييف ، كالألوة والبنوة ودلالة الذات على الذات ، كما في قول امير المؤمنين « يا من دل على ذاته بذاته » تستلزم مغايرة الذات للذات ، وأن تكون غير نفسها ، وهو محال كما تقدم .

٦ - والجواب على ذلك ان الدليل هو ذات الواجب باعتبار وجودها الحقيقي ، الذي هو حقيقة الوجود ، والمدلول هو الذات باعتبار الوجوب الذاتي لها ، والحكم على الاشياء يختلف باختلاف عناوينها ، ويكفي في الدالية والمدلولية الاختلاف كذلك ، كما يجوز الاختلاف بالأجمال والتفصيل ، كما في المرف والمعرف ، وبالكلية والجزئية ، كما في نتيجة القياس المنطقي ، والوسط الموجود فيه ، نحو العالم متغير وكل متغير حادث ، فالعالم حادث ، اذ الاختلاف بين العالم حادث النتيجة ، وكل متغير حادث الوسط بالكلية والجزئية .

٦ - ان نظام العالم نظام كامل في غاية الكمال بالضرورة ، اذ ليس بالامكان احسن مما كان ، فيجب بالضرورة ان يكون صانعه كذلك بالنظر الى كل كمال ، اذ ان فاقد غاية

الكال لا يعطي غاية الكال ، لان فاقده الشيء لا يعطيه ، ولا بد ان يكون كماله الذي هو غاية الكال فعليا ، لا بالقوة ، إذ لو كانت له حالة منتظرة من الكال لكان ناقصا بالنسبة اليها فلم يكن في غاية الكال ، بمعنى ان كماله فوق كل كمال ، واذا كان كذلك وجب أن يكون له جميع صفات الكال ، وأن يكون متزها عن جميع صفات النقص ، فيكون موجوداً واجب الوجود لذاته . واحداً لا شريك له في الوجود الذاتي ، ولا في صفاته الى غير ذلك من الصفات ، وهذا الدليل كما ثبت وجوب وجود الله ثبت جميع صفاته الثبوتية ، التي يعبر عنها بصفات الكال ، وينفي عنه جميع صفاته السلبية ، التي يعبر عنها بصفات الجلال لانها صفات نقص ، وقد حصر المتكلمون صفاته الثبوتية في ثمان والسلبية في سبع .

٦ - دليل الاثر وهو الاستدلال بالآثر على المؤثر ، وهو المعبر عنه في علم المنطق « بالبرهان الإنفي » ، ويعرف في المنطق بما يكون الوسط فيه معلولا لوجود الحكم في الخارج ، او يكون معلولا هو والحكم لعلة ثالثة ، والصورة الاولى مثل هذا محموم وكل محموم فيه مكروب الحمى ، فهذا فيه مكروب الحمى ، والثانية مثل هذا محموم بجمي شديدة ، وكل محموم بجمي شديدة يفقد سلامة حواسه ، فهذا يفقد سلامة حواسه ، فان كليهما معلول لميكروب الحمى المؤثرة في الحمى وسلامة الحواس ، ووجوه الاستدلال بالآثر كثيرة كآلة مفرطة .

٩ - فتنها ما استدل به الفلاسفة الطبيعيون ، وهو ان جميع الاجسام متحركة بحركة مستقيمة او دورية ، والمتحرك لا بد له من محرك ، لتلازم التسلسل والدور .

١٠ - ومنها ما استدل به « ديكارت » ، ويعرض بصورتين :

الاولى : اني لم اوجد نفسي ، وإلا لو هبتني جميع ضروب الكال ، ولم يخلفني خالق ناقص ، والا لو هب نفسه جميع ضروب الكال ، فلا بد لي ان يكون خالقي كاملا للصفات ، وكامل الصفات لا بد ان يكون واجب الوجود لذاته : وما الى ذلك من صفات الكال ، ومحصول هذا الدليل قياسان استثنائيان .

١ : لو كنت خالفاً نفسى لو هبتني جميع ضروب الكال ، لكنني لم اهب نفسي ذلك ،

فلست خالقاً نفسي .

٢ : لو كان خالقي ناقصاً ، وهو خالقي نفسه لوهب نفسه جميع ضروب الكمال ، لكنه لم يهب نفسه ذلك لفرضه ناقصاً ، فلم يكن خالقي ناقصاً خالقاً نفسه ، فالنتيجة المنطقية ان خالقي غير خالقي نفسه ، وغير ناقص ، بل هو كامل الصفات ، وهذا الدليل استدلال بوجوده على وجود الله ، وبعدم كماله على كمال خالقه .

الثانية : الاستدلال باستمرار وجوده على وجود الله ، اذ ان استمرار الوجود كأصل الوجود بحاجة الى خالقي كامل الصفات ، بالتقريب السابق في الصورة الاولى ، واذن فاستمرار وجوده في كل آن لا بد له من خالقي كامل الصفات ، ومن كمال صفاته وجوب وجوده ، وثبوت جميع صفات الكمال له .

١١ - ومنها الاستدلال بأن العالم وضع على نظام خاص ليحقق غاية ما ، وكل نظام لا بد له من منظم غير منظم ، وهو الله تعالى .

١٢ - ومنها ما استدل به الله سبحانه في القرآن نحو قوله تعالى « ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب » وقوله تعالى « او لم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء » ^(١) وقوله تعالى « خلق الله السموات والارض بالحق ان في ذلك الآية للمؤمنين » ^(٢) . الى غير ذلك من الايات الداعية الى الاستدلال بآثار قدرته وعظيم صنعه .

١٣ - ومنها ما روي عن الصادق « ع » انه قال لزيد بن أنكر وجود الله في حضرته « هل ركبت البحر ؟ قال نعم ، قال هل رأيت أهواله ؟ قال هاجت يوماً رياح هائلة ، فكسرت السفينة واغرقت الملاحين ، فتعلقت انا ببعض ألواحها ، ثم ذهب عني ذلك اللوح ، فاذا انا مدفوع في تلاطم الامواج حتى دفعت الى الساحل ، فقال الصادق « ع » قد كان اعتمادك من قبل على السفينة والملاح ، ثم على اللوح ينبيئك ، فلما ذهب هذه

(١) آية آية ١٨٤ الاعراف

(٢) ٤٤ العنكبوت

الاشياء عنك هل اسلمت نفسك للهلاك ، ام كنت ترجو السلامة بعد ؟ قال : بل رجوت السلامة ، قال نعمن كنت ترجوها ؟ فسكت الرجل ؛ فقال : الصادق ان الصانع هو الذي كنت ترجوه في ذلك الوقت وهو الذي انجاك من العرق « فأسلم على يده .

١٤ - ولقد اجاد ابو فواس في قوله :

تأمل في نبات الارض وانظر الى آثار ما صنع المليك
عيون من لجين شاخصات وازهار كما الذهب السيك
على قضب الزبرجد شاهدات بأن الله ليس له شريك

١٥ - ومنها ما اجاب به امير المؤمنين «علي» سلام الله عليه ، كما رواه العلامة الشيخ هادي كاشف الغطاء في مستدركه ص ١٧ وقد سئل بم عرفتك ربك ؟ فقال « بفسخ المزائم ، ونقض الهمم ، لما همت فحبل بيني وبين هي ، وعزمت فخالفت القضاء والقدر . عزمني علمت ان المدبر غيري » .

والمذكور في نهج البلاغة ص ١٩٠ « عرفت الله بفسخ المزائم وحل العقود ، وتقريب الاستدلال : « اني نظرت في احوال نفسي ، فوجدت اني ربما اعزم على امر واعقد قلبي عليه واهم به ، ثم يفسخ العزم ، وينحل العقد وتتقض الهممة ، من غير تجديد موجب لذلك ، فاعلم بهذا النظر من هذين الامرين ان هذا بمن يديه تقلب القلوب والابصار ، وبيده ازمتهما ، وكل مسخر له ، وهو الله تعالى .

١٦ - ومنها ما اجاب به اعرابي على سؤاله عن الدليل على وجود الله ، وهو قوله : « البعرة تدل على البعيرة ، والروث على الحير ، وآثار الاقدام على المسير ، فساء ذات ابراج ، وارض ذات فجاج ، وبحار ذات امواج ، اما تدل على الصانع الحكيم العلم القديم ؟ » .

١٧ - ولا يخفى : ان دليل الأثر انما يدل على وجوب وجود الله بناء على الصحيح من ان ملكا الحاجة الى المؤثر هو الامكان ، واما بناء على ما يقوله المتكلمون من ان الملاك هو الحدوث ، فانه لا يدل على ذلك ، وانما يدل على وجود صانع فحسب .

١٨ - ومن وجوب وجود الله تعالى يعلم انه كامل غاية الكمال ، فانه لو لم يكن كذلك لاحتاج في غاية كماله الى مكمل ، والحاجة تنافي وجوب الوجود لأنها من لوازم الامكان ، فلو كان غير كامل غاية الكمال لخرج عن كونه واجباً ، وذلك غير جائز لمخالفته لمبدأ الهوية .

١٩ - مضافاً الى انه خالق الكون على غاية الكمال ، وفائد الشيء لا يمتطيه بالضرورة .

توحيد الله في ذاته وصفاته :

١ - لا مرء في ان الله سبحانه أنواعاً من الصفات ، فهي ذاتية وفعلية ، والأولى ثبوتية وسلبية ، والمراد من الأولى ما ثبت له سبحانه دائماً ، ولا يصح سلبه عنه أصلاً ، كصفاته الثبوتية التي هي صفات كمال ، والمراد بالثانية ما لا يتصف بها الله ، ولا تصح نسبتها اليه في وقت من الأوقات ، كصفاته السلبية التي هي صفات الجلال ، والمراد بالثالثة أعني الصفات الفعلية هي ما يصح اثباتها له ، وسلبها عنه مثل الرزاق والخالق والجواد ، وما إلى ذلك ، فيقال انه رازق للموجود ، وغير رازق للمعدوم ، وانه خالق الخير ، وغير خالق الشر ، والصفات الثبوتية حصرها المتكلمون بمائتي صفة ، وهي : عالم ، قادر ، حي ، مدرك ، مريد ، قديم ، أزلي ، وإبدي بمعنى سرمدي ، أي لا اول له ولا آخر ، متكلم صادق ، وجميعها ترجع الى صفة واحدة هي انه كامل غاية الكمال ، كما حصروا الصفات السلبية بسبع ، وهي ، ليس له شريك ، ليس بركب ، ليس بجسم ، ليس بعرضي ، ليس محلاً للحوادث ، ليس محلاً للأحوال ، ولا الماني ، ليس بمحتاج ، وجميعها ترجع الى صفة واحدة هي انه منزّه عن جميع النقائص .

٢ - ولست ادري ما الذي دعاهم الى حصر صفاته تعالى بعدد مخصوص ، سواء كانت ثبوتية ، او سلبية ، فانه المتصف بجميع صفات الكمال ، والمنزه عن جميع صفات النقص ، وذلك لا ينحصر بالعدد المذكور ، فان من صفاته العدل والسمع والبصر عند جميع المسلمين وانه ليس بيوهر ولا عرض ، ولا له جهة ، وما الى ذلك مما يفوق ما ذكرت كثرة أوعداً ، واني سأعرض الصفات السلبية قبل الصفات الثبوتية ، وإبتدىء بذكر التوحيد ونفي الشريك عن الله ؛ وقد ذكر آنفاً ان التوحيد هو الاعتقاد بأن الله واحد لا شريك له ،

وان التوحيد اربعة اقسام : توحيد في الذات ، وتوحيد في الصفات ، وتوحيد في الفعل ، وتوحيد في العبادة .

٣ - اما توحيد الله في الذات ، بمعنى انه لا شريك له في وجوب الوجود ، فعليه اجماع المسلمين ، وجميع ذوي الأديان السماوية ، حتى المسيحيين الذين يقولون بالأقانيم الثلاثة ، فانهم يقولون انها صفات ، وذكر ذلك الشيخ البهائي في الكشكول ص ٥٥٦ فقال : « النصارى مجمعون على ان الله تعالى واحد بالذات ، ويريدون بالأقانيم الصفات مع الذات ، ويمعبون عن الأقانيم بالأب والابن وروح القدس ، ويريدون بالابن الذات مع الوجود ، وبالابن الذات مع العلم . ويطلقون عليه اسم الكلمة ، ويريدون بروح القدس الذات مع الحياة » .

٤ - ويدل على ذلك امور :

١ - الدليل الذي تقدم في اثبات وجوب الوجود لله ، وهو ان نظام العالم كامل غاية الكمال ، فلا بد أن يكون منظمه كاملا غاية الكمال ، والكمال غاية الكمال يجب ان يكون واحداً في الذات والصفات ، لأنه اكمل من له مثل وشريك في جميع الكمالات ، اذ يمكن ان يكون فوق من له مثل في الكمال من هو اكمل منه ، وهو من لا مثل له في الكمال ؛ وقد فرض انه كامل فوق كل كمال ، فاذاً يجب ان يكون الواجب تعالى واحداً لا شريك له في الذات .

٢ - ان الكثرة في الشيء ، اما نوعيه ، او عديديه ، والاولى تحصل بواسطة الماهيات ، والثانية ان كانت في الجواهر فتحصل في المادة والصورة ، وان كانت في الأعراض فبالموضوعات التي تعرض لها ، والله سبحانه لا ماهية له ، وليس يجرى مجرى ولا عرض ، كما سيرهن عليه فيما بعد ، بل ماهيته حقيقة وجوده البسيط ، واذا كان كذلك ، فمن أين له الكثرة ؟ .

٣ - لو تعدد الواجب لخرج عن كونه واجباً ، وذلك مخالف لمبدأ الهوية ، يبين انه لو تعدد الواجب للزم ان يكون بين الواجبين ، او الأكثر جهة اشتراك ذاتية ، وجهة امتياز كذلك ، والا لا يحصل التعدد ، وذلك يستلزم تركب الواجب مما به الاشتراك

الذاتي ، والامتياز الذاتي ، وكل مركب محتاج الى ما تركب منه ، وكل محتاج ممكن لا واجب ، فيلزم خروج الواجب عن كونه واجباً ، وذلك مخالف لبدأ الهويه .

٥ - ولئن قيل : لم لا يمكن التعدد في الواجب بتمام ماهية المتعدد البسيطة ، ويكون اتصاف المتعدد بالوجوب اتصافاً عرضياً ، لا ذاتياً ، حتى يقال ان الاشتراك الذاتي يستلزم الامتياز الذاتي ، وتلزم المخالفة لبدأ الهويه .

٦ - فانه يجاب : بما تقدم آنفاً ان الواجب يجب أن يكون جامعاً لجميع صفات الكمال ، وذلك يستلزم ان يكون كاله فوق كل كمال ، ومع تعدد الواجب ، ولو مسح الاختلاف بتمام الماهية البسيطة لا يكون الواجب كذلك ، فان من ليس له مثيل اكمل ممن له مثيل ، كما في فرض التمدد ، ومن ذلك يعلم ان الله سبحانه واحد في صفاته ، بمعنى انه لا نظير له فيها ، والأدلة التي دلت على انه واحد في ذاته تدل على انه واحد في صفاته .

توحيد الله في الألوهية :

١ - ان توحيد الله في الألوهية ، بمعنى نفي الشريك عنه في الفاعلية ، والايحاد مما اتفقت عليه كلمة المسلمين ، وجميع ذوي الأديان المأهولة ، كتوحيده في ذاته خلافاً للشنوية الذين يقولون بوجود خالقين ، خالق للخير ، ويسمى (يزدان) ، وخالق للشر ، ويسمى (اهرمن) ^(١) ، وللمأهولة ، والديسانية الذين يقولون بخالق للخير هو النور ، وخالق للشر هو الظلمة .

٢ - ولا يخفى ان اثبات توحيد الواجب في ذاته لا يوجب اثبات توحيده بالخالفية ، لجواز مشاركة الممكن له في ذلك ، كما قيل بتأثير الكواكب ، وغيرها من الممكنات في العالم ، لذلك كان لا بد من اثباته مستقلاً ، ويدل على ذلك امور :

(١) وقد ذكر ذلك أبو الملاء المرعي في لزومياته فقال:

قال أئمة باطل زعمهم	فراقبوا الله ولا تزعمهم
فكر «يزدان» على خرة	فصنع من تفكير «أهرمن»

١ - ما تقدم من ان نظام الكون الذي هو في غاية الكمال يدل على منظم له في غاية الكمال ، اذ فاقد الشيء لا يعطيه ، والكمال غاية الكمال لا يكون له شريك في الابداع ، اذ لو كان له ذلك لأمكن ان يكون اكمل منه ، وهو من ليس له شريك في الخالقية ، والمفروض انه في غاية الكمال ، وهذا يلزم منه سلب الشيء عن نفسه ، بأن يكون ما هو في غاية الكمال ليس في غاية الكمال ، وذلك خلاف مبدأ الهوية .

٢ - ان الخلق لله والمعمول في العالم بأسره انما هو الوجود ، بناء على الصحيح من اصالة الوجود واعتبارية الماهية ؛ وان الماهيات هي حدود الموجودات ، والوجود شيء واحد ، وان اختلف بالشدة والضعف ، واذا كان وجود العالم واحداً فيستحيل ان يكون له خالقان ، اذ يلزم من ذلك صدور الواحد عن الكثير ، وذلك محال ، اذ يلزم منه ان يكون الواحد ليس بواحد ، او الكثير ليس بكثير ، وذلك يخالف مبدأ الهوية ، وهذه الملاحظة يكون العالم واحداً ، وبذلك يفسر قول المعلم الثاني محمد الغارابي : « العالم حيوان واحد » .

٣ - برهان التلازم الذي يستكشف من انتفاء الملزوم فيه انتفاء لازمه ، ولو كانت الملزوم عادياً ، كما في قوله تعالى « لو كان فيها آلهة الا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون » (١) ، أي غير الله لفسدتا ، فالأمر غير ، كما في قول عمر بن معدي كرب الزبيدي .

وكل اخ مفارقة اخوه لعمر ابيك الا الفرقدان

اي غير الفرقدين ، ويقرب برهان التلازم في الآية بوجهين :

١ - ان يقال ان الملازمة هنا عادية ، والحجة اقناعية على حسب طاقة عقول البشر .

٢ - ان يقال ان الملازمة هنا عقلية ، لا عادية ؛ بتقريب ان تعدد الخالق يوجب تعدد ارادات الخالقين المتضمنة للايجاد ، وتأنعها بالذات تبعاً لتعدد الذوات ، وقدرة كل منهم على ايجاد العالم بأسره ؛ ولا مرجح لتأثير قدرة احدهم فيه على قدرات الآخرين ، واذن

(١) آية ٢٢ الانبياء

فيستحيل وجود شيء من الممكنات ، ذلك لأن وجود كل ممكن من الممكنات ، اما ان يكون واحداً يصدر عن ارادتين مختلفتين او ارادات مختلفة او متعدداً ، وكلا الأمرين محال ، اذ يانزم على الفرض الأول صدور الواحد عن الكثير ، وعلى الثاني تعدد وجود الشيء الواحد على الفرض ، وكلاهما يستانزم ان يكون الواحد ليس بواحد ، وذلك هو خلاف مبدأ الهوية .

٣- وبعبارة أوضح لو تعدد الخالق لما وجد شيء من الممكنات ، ولما وجدت السموات والأرض ، اذ تخالف ارادتي الخالقين ، او ارادات الخالقين ، وتساوي قدرتهما او قدراتهم ، حسب الفرض ، وعدم مرجح لاحدهما على الاخرى ، او احدهما على الآخر يستانزم ان لا يوجد شيء من الممكنات ، والحال انه توجد موجودات كثيرة بالضرورة ، واذا بطل عدم وجود شيء من الممكنات يبطل تعدد الاله ، وبهذا يفسر قوله تعالى (لفسداً) ، وتكون الملازمة في الآفة عقلية ، لا عادية ، وبهذا التقريب يفسر برهان التلازم في وصية أمير المؤمنين علي «ع» لولده الحسن ، وهو قوله « واعلم يا بني انه لو كان لربك شريك لأنتك رسله ، ولرايت آثار ملكه وسلطانه ، ولرايت أفعاله وصفاته ، ولكن الله واحد كما وصف نفسه » .

٤- ولرب معارض انه لا بد من المناسبة ، بين السبب ومسببه ، وانه بالوجدان نرى في العالم شروراً كثيرة ؛ ولا مناسبة بينها ؛ وبين الله الخير الخالص ؛ فان اقتضت ذاته الخير فكيف تقتضي الشر ؛ وان اقتضت الشر فكيف تقتضي الخير ؟ فلا بد من ان يكون خالق الشر غير الله ؛ ويتمدد الخالق ؛ وبذلك استدلل الثانوية ؛ والمالووية ؛ والديبانية على وجود خالقين في العالم .

٥- وبعبارة مختصرة ان الله سبحانه لا يكون له من ذاته الا اقتضاء الخير وحده ؛ او الشر وحده ؛ اذ الشيء الواحد لا يكون له اقتضاء للضدين ؛ والمناسبة شرط في السببية والمسببية فكيف تكون بين اللذ وضده ؟ والجواب :

اولاً : ما سبق من ان المناسبة لازمة في الفاعل الطبيعي لا مطلقاً .

ثانياً : ما اجاب به الملم الأول « ارسطو » على ذلك ؛ وعصولة انه لا يصدر عن الله الا الخير ؛ اما الشر فلا يصدر عنه ؛ حتى يقال كيف يصدر عنه الشر ؟ ولا مناسبة بينها ؛

وبيان ذلك ان الصور المتصورة عقلاً لما يصدر عن الخالق بالنسبة إلى الخير ، والشر
خمس :

الاولى : ان يكون ما يصدر عنه شراً خالصاً :

الثانية : ان يكون ما يصدر عنه خيراً خالصاً :

الثالثة : ان يكون شراً وخيراً راجعاً على الشر :

الرابعة : ان يكون خيراً وشراً راجعاً على الخير :

الخامسة : ان يكون متساوياً خيراً وشره :

٦ - أما الصورة الاولى فلا وجود لها في العالم فانه لا وجود للشر الخالص في العالم ،
واما الثانية والثالثة فلم يصدر عنه إلا الخير ، واما الصورة الرابعة ، والخامسة فلاتصدران
عن الله ، إذ لا يجوز على الحكم ان يرجع المرجوح على الراجح ، فيصدره ، بأن يرجح
الخير المرجوح على الشر الراجح ، كما في الصورة الرابعة ، ويرجع بلا مرجح ، كما في
الصورة الخامسة ، التي يتساوى فيها الخير والشر ، وبذلك يندفع الاعتراض .

٧ - وقد أجاب « أفلاطون » على ذلك بأن الشرور اعدام لا تحتاج إلى
موجد خالق ، بل يكفي في تحققها عدم وجود سببها ، بلا حاجة الى مبدأ وجودي ، كما
ينذهب إلى ذلك الثنوية ، والعدم محمول بالعرض ، كاهيات الممكنات :

٨ - ويمتدح عليه :

اولا : ان الشر ليس عديماً فان الألم شر ، والحزن شر مع انها وجوديان ، والقول بأن
الحزن عدم الفرح ، والألم عدم انشراح النفس قول باطل ، فان كل ضد في مرتبة ذاته عدم
لضده ، فيجوز ان يقال الفرح عدم الحزن ، والمرضى عدم الصحة ، وهكذا ، والحال انها
أمران وجوديان :

ثانياً : ان العدم ممكن ، وكل ممكن يحتاج إلى سبب كاف له بالضرورة ، سواء كان
وجوداً او عديماً ، وعدم العلة لا يصلح للسببية اصلاً .

٩ - ودعوى ان الوجود لا يؤثر في العدم ممنوعة ، نعم العدم لا يؤثر في الوجود بخلاف
المعكس ، كما ذكر آنفاً :

التوحيد عند أهل السنة وجميع الصفاتية وأهل العدل :

١ - قال الشهرستاني في كتاب الملل والنحل ص ٤٧ ما نصه :

« أما التوحيد فقد قال أهل السنة ، وجميع الصفاتية ان الله تعالى واحد في ذاته لا
قسم له ، وواحد في صفاته الأزلية لا نظير له ، وواحد في أفعاله لا شريك له ، وقال أهل
العدل ان الله واحد في ذاته لا قسمة ، ولا صفة له ، وواحد في أفعاله لا شريك له ، فلا
قديم غير ذاته ، ولا قسم له في أفعاله ، ومحال وجود قديين ، ومقدور بين قادرين
وذلك هو التوحيد » .

نفي الحاجة عن الله :

١ - لا ريب في ان الله تعالى منزّه عن الحاجة إلى شيء باتفاق المسلمين ، عدا المشبهة
من الظاهرية ، والحنابلة ، والكرامية القائلين بالتجسيم ، فانه الغني قال تعالى « يا أيها
الناس انتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد » (١) .

٢ - ويدل على ذلك انه لو كان محتاجاً إلى شيء لكان ممكناً ، إذ الحاجة من لوازم
الامكان ، ويخرج عن كونه واجباً ، وذلك خلاف مبدأ الهوية ، ومن ذلك يعلم انه منزّه
عن النقص ، فان الناقص يحتاج في اكمال ما نقص منه إلى مكمل له ، وذلك ممن لوازم
الامكان ، كما يعلم انه ليس له مكان ولا حيز بناء على انه ما احاط بالجسم من اقطاره ،
والمكان عليه اعتماده ، كما فسره بعض العلماء ، وان كان الصحيح انها مترادفات ، ولا
له زمان ، ولا هو بحال في شيء ، ولا متحد بشيء ، وبطلان قول القائلين بذلك « كالنصارى ،
القائلين بجلوله في ذات « عيسى » صلوات الله عليه واتحاده به ، « والصوفية » القائلين
بجلوله في نوات العارفين به ، واتحادهم بهم ، « والعلويين » القائلين بجلوله في ذات الحاكم

(١) آية ١٥ فاطر

بأمر الله الفاطمي ، واتحاده به وذلك لوجوه :

١ - ان جميع ذلك يقتضي نسبة الحاجة اليه - لاحتياجه الى الزمان ، والمكان ، وما حل فيه ، وما اتحد به ، والحاجة من لوازم الامكان ، فيخرج عن كونه واجباً ، وذلك خلاف مبدأ الهويه .

٢ - انه لو كان ذا مكان لمبا انفك عن الحوادث - من حركة ، وسكون ، واجتماع ، وافتراق ، وما الى ذلك . وكل ما كان كذلك فهو حادث ، فيخرج عن كونه واجباً ، وهو خلاف مبدأ الهويه .

٣ - ويمهد له بأمرين :

١ - ان بين الحادث والقديم تقابل التناقض ، فان الحادث ما كان مسبوقاً بالعدم بخلاف القديم ، فانه ما لم يكن كذلك .

٢ - ان الجميع عليه لدى المسيحيين وغيرهم ان الاله قديم والجسم حادث ، ومعنى اتحاد اللاهوت بالناسوت سواء كان ذلك لدى المسيحيين ، أو الصوفيين ، أو العلويين ، أو الدروز هو صيرورتها شيئاً واحداً .

وبعد ذلك تقول ان مجموع الأمرين المتعدين ، اما أن يكون قديماً ، أو يكون حادثاً ، أو يكون بعضه قديماً ، وبعضه حادثاً ، أو ليس بقديم ولا حادث ، وجميع ذلك باطل مخالف لمبدأ الهويه ، ذلك لأنه يلزم على الأول أن يكون الناسوت أي الجسم قديماً ، ويلزم على الثاني ان يكون (اللاهوت) أي الاله حادثاً ، ويلزم على الثالث ان يكون الشيء الواحد قديماً وحادثاً ، وذلك اجتماع التناقضين ، ويلزم على الرابع ارتفاع التقيضين ، والتناقضان لا يمتنعان ولا يرتفعان ، فالشيء لا بد ان يكون قديماً أو حادثاً ، وجميع ذلك مخالف لمبدأ الهويه الذي يعبر عن ان الشيء « هو هو » .

٤ - انه يلزم من اتحاد (اللاهوت بالانسان - ان تكون عبادته عبادة للانسان سواء كان المسيح صلوات الله عليه أو غيره ، وعبادة الانسان لا تصح عند جميع الملل ، وهي كفر لديهم :

٥ - يرد به على اتحاد المسيحيين اذ قالوا ان المسيح مجموع أمرين (اللاهوت ، والناسوت) وقد ضرب و صلب ، فان الضرب والصلب لا يعقل ان يكون وقع على اللاهوت ، ولا على اللاهوت ، والناسوت معاً ، ولا يقول ذلك ذو عقل ، فلا بد ان يكونا وقعاً على الناسوت وذلك تصديق منهم لما في القرآن « وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم »^١ ، ذلك ان المسيح ليس هو الناسوت وحده بل مع اللاهوت ، واليهود لم يظفروا إلا بالناسوت ، ولم يظفروا بغيره ، واذن فلم يصلبوا المسيح المؤلف من اللاهوت والناسوت .

نفى غلية الله للحوادث :

١ - لا ريب في عدم جواز ان يكون الواجب محلاً للحوادث ، ومتصفاً بها ، خلافاً للجسمة الذين جوزوا ذلك لوجوه .

١ - ان المحل محتاج الى الحال به في وجوده ، أو تنوعه ، أو تشخصه ، والحاجة من لوازم الامكان ، منافية لوجوب الوجود ، وقد سبق ان ذلك محال على الله :

٢ - ان الحادث الحال في ذات الله ، اما ان يكون معلولاً لذاته ، فيلزم من ذلك قدمه لقدم سببه المتقضي له ، أو ان يكون معلولاً لغير ذاته ، فيلزم حدوث الواجب ، لاحتياجه الى سبب الحادث ، فيخرج عن كونه واجباً ، وذلك خلاف مبدأ الهوية .

٣ - ان الحادث الحال في ذات الله ، اما ان يكون صفة كمال ، فلا يجوز تجرده عنه ، فيلزم من ذلك قدم وجوده ، وذلك مخالف لمبدأ الهوية ، أو ان يكون صفة نقص ، فلا يجوز اتصافه به ، لتنزهه عن النقص .

٤ - انه لو كان محلاً للحوادث للزم تغير صفاته الحاله فيه ، وذلك يستلزم تغير ذاته ، لأنه تحول من صفة وجود الى صفة وجود اخرى ، وتغير ذاته يستلزم حدوثه ، وخروجه عن كونه واجباً ، والله قديم في ذاته وصفاته .

نفى التركيب عنه :

١ - لا مراة في ان الله ليس بركب باتفاق المسلمين عدا الجسمة منهم ، لا من اجزاء

(١) آية ١٥٦ النساء

عقلية كتركيب ماهية الانسان من جنس وفصل هما حيوان ناطق ، ولا أجزاء خارجية
مقدارية ، كتركيب البيت من الجدران ، والسقف ، ولا غير مقدارية كتركيب الجسم من
المادة والصورة .

٢ - ويدل على ذلك وجوه :

١ - ان الله كما سبق بيانه ليس له ماهية ، بمعنى ما يقال في جواب ما هو ، وانما ماهيته
عين وجوده ، وهو بسيط لا تركيب فيه ، لا من أجزاء عقلية لأنه ليس ماهية ذات أجزاء
عقلية ، ولا أجزاء خارجية مقدارية ، او غير مقدارية .

٢ - مضافاً الى ان الاجزاء الخارجية انما تكون للأجسام ، وهو ليس يحسم كما
يأتي :

٣ - ويعرض بثلاث صور :

الأولى : انه لو تركب من اجزاء لتوقف وجوده على وجود أجزائه ، خارجياً في
الأجزاء الخارجية ، مقدارية ، او غير مقدارية ، وذهناً في الأجزاء العقلية التحليلية ، وكل
مركب من أجزاء ، كل جزء من أجزائه غير ذاته ، لأنها مجموع الأجزاء ، والمجموع غير
كل جزء من الأجزاء بمفرده ، ولذا يصح عليه عنه ، وتوقفه عليه يستلزم حاجته اليه ،
والحاجة تستلزم الامكان ، وتتأني وجوب الوجود ، لأن واجب الوجود لا يحتاج الى
شيء ، فيلزم خروجه عن كونه واجباً وذلك خلاف مبدأ الهويه .

الثانية : انه لو تركب الواجب من اجزاء للزم ان يكون مسبوقاً بوجود كل جزء
من أجزائه ، وهو غيره ، وبعدمه قبل وجود جميع أجزائه ، وكل مسبوق بالغير ،
وموجود بعد العدم حادث ، فيلزم خروج الواجب عن كونه واجباً ، وذلك خلاف مبدأ
الهويه .

الثالثة : انه لو كان مركباً لكان مركباً حقيقياً ، والمركب الحقيقي يحتاج بعض
أجزائه الى بعض ، وحلول بعضها في بعض في المركبات الخارجية ، والمحل محتاج الى الحال
فيه ، في وجوده ، او تنوعه ، او تشخصه ، والعملية والمعلولية في المركبات العقلية ،

تركيب الجنس مع الفصل ، فان الفصل علة لوجود الجنس ، وإذا كانت الاجزاء السبقية
تركب منها الواجب محتاج بعضها إلى بعض ، في وجوده خارجاً ، أو ذهنياً ، والمركب هو
الاجزاء بمجموعها ، فاذن يكون محتاجاً باحتياج اجزائه بعضها الى بعض ، فيلزم خروج
الواجب عن كونه واجباً ، وذلك خلاف مبدأ الهوية .

٣ - ومن ذلك يعلم ان الله ليس يحوهر ، ولا عرض لأنها من الماهيات المركبة من
أجزاء عقلية .

٤ - مضافاً الى ان الجوهر المادي كالأجسام مركبة من أجزاء مقدارية ، او غير
مقدارية كالتركيب من الجنس والفصل ، والتركيب يستلزم حاجة المركب الى ما تركب
منه بالصور الثلاث المتقدمة .

٥ - وإلى ان العرض يتوقف وجوده على وجود موضوعه ، وليس لله موضوع يتوقف
عليه ، ولو فرض ذلك لزم خروج الواجب عن كونه واجباً ، وذلك خلاف مبدأ
الهوية .

نفي الجسم عن الله :

١ - ان الله تعالى ليس يحسم باتفاق الشيعة الامامية ، وجمهور أهل السنة ، وغيرهم من
المسلمين عدا المشبهة الذين ذهبوا الى القول بأن الله جسم ، فشبهوه بخلقه في الجسمية ، ولهم
في ذلك أقوال يأنف الكاتب عن عرضها لسخافتها ^(١) ، والصحيح ما عليه الشيعة الامامية ،
وجمهور أهل السنة ، وغيرهم من المسلمين ويدل على ذلك وجوه :

١ - انه لو كان جسماً لكان مركباً من المادة والصورة الخارجيتين لاستحالة الجزء الذي
لا يتجزأ ، وقد ثبت آنفاً انه ليس بمركب ، لا من أجزاء عقلية ، ولا خارجية مقدارية

«١» كقول المشبهة منهم أنه جسم طويل عريض عميق . متساو طوله . وعرضه وعمقه . له بدن
ورائحة وطعم . وهو سبعة أشبار بشير نفسه . وقول الخنابلة انه جسم مستقر على عرشه يحوارج بشرية .
وهو ينزل كل ليلة جملة إلى الارض بصورة شاب قطط الشعر . له نعلان شراكهما من القوثر . الرطب . الى ما
سوى ذلك من الإبطال :

او غير مقداريه .

٢ - انه لو كان جسماً لكان منقسماً في الطول ، والعرض ، والعمق ، ولو كان كذلك لاحتاج إلى مكان يقوم فيه ، والحاجة تستلزم إمكانه ، فيخرج عن كونه واجباً ، وتلزم المخالفة لمبدأ الهوية .

٣ - انه لو كان جسماً لكان محلاً للحوادث ، من الحركة ، والسكون ، والاجتماع ، والافتراق ، وما الى ذلك ، وكل ما هو محل للحوادث حادث .

٢ - ولرب معترض ان قوله تعالى « والسموات مطويات بيمينه » ^(١) ، وقوله تعالى « يد الله فوق ايديهم » ^(٢) وقوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » ^(٣) يدل على ان الله جسم ، فان الاستواء واليد ، واليمين لا تكون إلا للجسام .

٣ - والجواب ان النقل لا يعارض العقل ، ولا سيما الظواهر القرآنية ، التي تحتمل وجوهاً من المعاني ، ولقد دل العقل على ان الله ليس يحسم حسب الادلة المتقدمة ، فلا بد من تأويل هذه الظواهر بما لا يناقض حكم العقل بنوع من المجاز ، بأن يراد باليمين القدرة ، وباليد تنزيل يد النبي في مبايعة من يايه من اهل المدينة بمنزلة يد الله ، باعتبار امضاءها من قبله تعالى ، فكان يد رسول الله هي يد الله تنزيلاً لها منزلتها في الامضاء والتفاد ، وبالاتواء الاستيلاء ، والتجلي ، بالقدرة والسلطان ، كما في قول الشاعر :

إذا ما علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر وكاسر

فلا دلالة في ذلك على ان الله جسم ، ومن ذلك يعلم نفي الجهة عنه ، فان الجهة تلازم الجسمية خارجاً ، واثبات احدها يستلزم اثبات الاخرى ، ونفي احدها يستلزم نفي الاخرى ، وإذا ثبت انه ليس يحسم ، يثبت انه ليس له جهة ، للتلازم بينها .

نفي الرؤية عنه :

١ - لقد اختلف المسلمون في امكان رؤية الله تعالى ، فذهب جمهور الشيعة الامامية ،

(١) آية ٦٧ الزمر (٢) آية ١٠ الفتح

(٣) آية ٥ طه

والمعتزلة والمرجئة ، وكثير من الخوارج والزيدية ، وطوائف من اصحاب الحديث من اهل السنة إلى عدم امكان رؤيته في الدنيا والآخرة ، وذهب الأشاعرة واتباعهم ، من جمهور اهل السنة إلى امكان رؤيته في الآخرة ، لا الدنيا ، وقالوا انه يرى يوم القيامة ، كالبدن المرئي بلامقابلة ، ولا جهة ، ولا مكان ، وذهب المشبهة إلى جواز رؤيته في الدنيا والآخرة لقولهم يحسبته ، وسموا مشبهة لتشبيهم الله في خلقه بالجسمية ولوازمها ، وهم الظاهرية ، والحنابلة ، والكرامية ، والصحيح ما عليه الشيعة الامامية ، والمعتزلة ، ومن وافقهم من عدم امكان رؤيته تعالى .

٢ - والدليل على ذلك من العقل ، ومن النقل ، اما من العقل فوجوه :

١ - ان العقل يدرك بالبداهة عدم امكان رؤية ما لا يكون في جهة ومكان ، والله ليس له جهة ، ولا مكان ، لأنها من لوازم الجسم ، والله ليس بجسم .

٢ - ان العقل يدرك بالبداهة ان الرؤية لا تكون إلا بمقابلة الراي للرئي ، على نحو متوسط بين القرب والبعد ، على جميع المذاهب في الأبصار ، والمقابلة ، والقرب ، والبعد من لوازم الجسم ، والله ليس بجسم .

٣ - ولرب معارض يقول لو كان ما ذكر في الوجهين بديهيًا ، لما وقع اختلاف في امكان رؤية الله ، وقد وقع ، فلا يكون ذلك بديهيًا ، لدليل الخلف المذكور .

٤ - والجواب ان وقوع الاختلاف في ذلك لا ينفي بداهته ، فانه من الممكن ان يكون ذلك لشبهة ، كذهب الاشاعرة في امكان الرؤية في الآخرة ، بلامقابلة ، ولاجهة ، ولا مكان ، او ان يكون ذلك للتعصب لمذهب الآباء والأجداد ، وتعطيل للعقل عمن التأمل في ذلك ، والبدهي ما لا يحتاج إلى نظر واستدلال ، وان احتاج إلى نوع من التأمل أو غيره .

٣ - ان الرؤية البصرية انما تحصل بالتفاعل الانعكاسي بين الراي والرئي ، والتفاعل هو تأثير الراي بالرئي ، والرئي بالراي ، وذلك يستلزم حاجة كل منهما إلى الآخر ، والله سبحانه لا تجوز عليه الحاجة .

٥ - واما من النقل فوجوه :

١ - قوله تعالى « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير » (١) ،
ويقرب بذلك بوجهين :

١ - ان يقال ان الظاهر عرفاً من الآية ان الله لا يرى ببصر من الأبصار مطلقاً ؛ في
اي حال وزمان ومكان ، بنحو النفي العام لجميع ذلك ، ومعنى ذلك عدم امكان رؤيته
في الدنيا والآخرة ، فلو جازت رؤيته بالبصر في الدنيا ، او الآخرة ، لزم الكذب من
الله ، وذلك لا يجوز عليه تعالى .

٢ - انه تعالى امتدح نفسه بأنه لا يرى ، ومعنى ذلك ان رؤيته نقص ، والا لمسأ
امتدح نفسه بعدمها ، والله منزّه عن النقص ، فاذن لا تمكن رؤيته ، لا في الدنيا ، ولا
في الآخرة .

٣ - ولئن قيل ان الاشاعرة يقولون بإمكان رؤية الله ، بمعنى نتيجة الايصار بلا
توسط العين ، وذلك لا يكون نقصاً ،

٤ - فانه يجاب : ان الآية بمناسبة الحكم الموضوع تشمل هذا النحو من الرؤية بجهوم
الموافقة ، وان لم تشمل بدلول الأدراك الوضعي ، لأنه ايضا نقص ، فلا فرق بينها في
النتيجة .

٥ - من الأدلة الثقلية على نفي الرؤية قوله تعالى « ولا يحيطون به علماً » (٢) ،
بتقريب ان الآية إطلاقاً بالنسبة الى الأحوال ، والأسباب ، والأزمان ، والامكنة لوجود
مقدمات الاطلاق ، انه تعالى في مقام البيان ، ولا قدر متيقن تحاطي ، ولا قرينة معينة
للمراد ، فيؤخذ بالإطلاق ، ولاريب في ان الرؤية البصرية من وسائل العلم ، ومعنى ذلك
ان الله لا يرى لا في الدنيا ، ولا في الآخرة بمقتضى الإطلاق ، ومعنى ذلك عدم امكان
امكان رؤيته مطلقاً ، فلو جازت رؤيته في الآخرة لزم الكذب من الله ، وذلك محال
عليه .

(١) آية ١٠٣ الانعام

(٢) آية ١١٠ طه

٣- ما روي عن النبي (ص) انه قال « ان الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار ، وان الملأ الأعلى يطلبونه كما يطلبونه اتم » ، وانه قال « إلهي ما عرفناك حق معرفتك »

٨- ولرب قائل : كيف ذلك ، وقد روي عن الامام علي «ع» انه قال : « لو كشف النظام ما ازددت يقيناً ؟ » .

٩- ولكنه يجاب : بأن المراد منه لو كشف الغطاء عن احوال النشأة الآخرة ما ازددت يقيناً ، لا معرفة حقيقة الله لعدم امكانها لأحد من الناس .

٤- ما ورد عن ائمتنا «ع» مما يبلغ حد التواتر في خطبهم ومواعظهم وأدعيتهم ، من ذلك ما روي عن الباقر «ع» في جواب احد الخوارج ، وقد سأله « اي شيء تعبد ؟ فقال له الله » ، قال هل رأيته فقال : لا تراه العيون بمشاهدة الأبصار ، وانما تراه القلوب بمحافئ الايمان ، لا يعرف بالقياس ، ولا يدرك بالحواس ، ولا يشبه بالناس ، موصوف بالآيات معروف بالعلامات ، لا يجوز في حكمه ، ذلك الله لا إله إلا هو » ، ومن ذلك ما في نهج البلاغة لمولانا أمير المؤمنين علي «ع» مما اجاب به دعلب الياني حين سأله هل رأيت ربك « فقال : أو أعبد رباً لم أره . فقال : كيف تراه ؟ فقال : لا تدركه العيون بمشاهدة العيان ولكن تدركه القلوب بمحافئ الايمان » وتقريب الاستدلال في هذه الاخبار التقريب الأول في آية لا تدركه الأبصار .

أدلة الأشاعرة على إمكان رؤية الله :

١- لقد استدلت الأشاعرة على إمكان رؤية الله في الآخرة بوجوه :

١- ان الله موجود وكل موجود تجوز رؤيته ، فان المحوز للرؤية هو الوجود ، فالله يرى :

٢- ان الله تعالى امتدح نفسه بعدم الرؤية بقوله « لا تدركه الأبصار » ، الآية السابقة ، والتمدح انما يحسن مع إمكان الرؤية ، اما مع امتناعها فانه يكون قبيحاً ، ويكون كالتمدح بعدم رؤية الممدوم ، وإذن فالرؤية جائزة على الله ، وجوازها يستلزم وقوعها في الآخرة ، إذ

لا قائل بالجواز ، مع عدم القول بالوقوع اجماعاً .

٣ - قوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » ^(١) بتقريب ان النظر المتعدي إلى ظاهر في الرؤية البصرية ، او التطلع إلى المرئي يقصد رؤيته ، وكلا الأمرين يدل على إمكان الرؤية .

٤ - قوله تعالى « واعلموا انكم ملاقوه » ^(٢) ، بتقريب ان الملاقاة تستلزم الرؤية البصرية .

٥ - قوله تعالى « للذين احسنوا الحسنى وزيادة » ^(٣) بتقريب ان الزيادة هي رؤية الله يوم القيامة ، لئلا يلزم التكرار لو اريد من الزيادة ما كان من جنس الحسنى ، إلى غير ذلك من الأدلة التي استدلت بها الأشاعرة .

٦ - ويعترض على الوجه الاول بالمتن من كلية الكبرى ، فانه ليس كل موجود يرى ، والمتن من ان الوجود يجوز للرؤية ، بل يجوز لذلك الجسم وعوارضه ، ذلك لأن كثير من الموجودات لا تجوز رؤيتها ، كالأموال والوجدانية مثل الجوع والمطش ، والألم والمرض ، والعلم والجهل ، والفرح والحزن ، وما إلى ذلك بداهة :

٣ - وعلى الوجه الثاني :

اولاً : ان التمدح بأنه لا تدركه الابصار لا يستلزم امكانه ، بوجه من وجوه اللزوم ، لا عقلاً ، ولا عرفاً ، ولا عادة .

ثانياً : لو سلم ذلك ، فان التمدح كان بأمرين ، لا تدركه الابصار ، وهو يدرك الابصار ، والثاني ممكن وواقع ، ويكفي بالتمدح ذلك .

ثالثاً : ان النقل لا يعارض العقل ، وقد احال العقل ذلك ، كما ذكر آنفاً :

رابعاً : ان الأشاعرة لا يقولون بالحسن والقيح العقليين ، بل يقولون بأن كل ما صدر عن الله فهو حسن ، وهذا حسن لأنه صدر عن الله .

خامساً : ان عدم وجود القول يجواز الرؤية ، مع عدم القول بالوقوع اجماع مركب ، والاجماع المركب إنما يكون حجة إذا كان على القول بعدم جواز الرؤية مع عدم القول بالوقوع ، لا على عدم القول بالجواز مع عدم القول بالوقوع ، ولم يثبت ذلك .

٤ - وعلى الوجه الثالث :

اولا : ان النظر في الآية بمعنى الانتظار ، أي متوقعة منتظرة نداء الله ، والمراد بالوجوه اصحاب الوجوه ، ولا يضر التمدي بإلى ، فقد ورد النظر بمعنى الانتظار مع التمدي بإلى ، كما في قول الشاعر :

وإذا نظرت إليك من ملك والبحر دونك زدني نهما

وقول آخر :

إني إليك لما وعدت لناظر نظر الققيير الى الفني المومر

هـ- اما الاعتراض الذي ذكره وارفضاه الفاضل « القوشجي » على ذلك في شرح تجريد الكلام ، بأن انتظار النعمة غم على المؤمنين وتنخيص لهم ، ولذا قيل الانتظار « اشد من الموت الآخر » والآية مسوقة لتبشيرهم ، فهو اعتراض لا وجه له ، ففسان انتظار الثواب مع اطمئنان المنتظر لنسيه ، من الرغائب التي تسر بها القلوب ، وتأنس بها النفوس .

٦ - مضافاً إلى ان احتمال ذلك كاف في بطلان الاستدلال بالآية ، ولذا قيل « الدليل إذا تطرق اليه الاحتمال بطل به الاستدلال » .

ثانياً : انه يحتمل ان تكون الآية واحدة الآلاء بمعنى النعمة لأحرف فجر ، وهي مفعول مقدم لناظرة والمعنى « وجوه مومنة ناظرة نعمة ربها » وقد ذكر ذلك الشيخ الطريحي في مجمع البحرين ص ٣٠٦ ط ايران .

ثالثاً : ان الآية من الظواهر والظاهر لا يعارض الدليل العقلي ، الذي دل على عدم امكان رؤية الله ، فيجب تأويلها بما لا ينافي ذلك ، بالجل على ان في الآية حذف مضاف ، وان المراد الى نعم الجنة ناظرة ، او بأن يراد بناظرة الانكشاف العلمي ، الذي هو رؤية القلب المسمى « عين اليقين » كما روي عن امير المؤمنين « ع » انه قال « ما رأيتم شيئاً إلا

ورأيت الله فيه أو قبله أو معه » ، وما روي عنه كما ذكر آنفاً ، وما روي عن النبي (ص) وقد سئل بعد المراج : هل رأيت ربك ؟ فقال : « رأيت في فؤادي » ، والإشاعة إن أرادوا هذا المعنى ، فهو مما لا مجال لإنكاره ، وإن أرادوا ما صرحوا به ، من أن الله يرى بنتيجة الإبصار بلا جهة ، ولا مقابلة ، ولا مكان ، فذلك محال لا يجوز على الله تعالى :

٧ - وقد أجاب عليه الزخشي في الكشف ص ٥٠٩ بما مضمونه أن تقديم إلى رجا ناظرة في الآية يفيد الحصر ، نظير قوله تعالى « إلى ربك يومئذ المستقر » ^(١) وقوله « إلا إلى الله تصير الأمور » ^(٢) ولا يصح الحصر إذا أريد من النظر معنى الرؤية البصرية ، لأن الحقائق برون أشياء كثيرة ، والمؤمنون الآمنون نظارة ذلك اليوم ، فلا بد من حمله على معنى يصلح الاختصاص به ، وهو معنى التوقع والرجاء .

٨ - ويعترض عليه أنه لو سلم إفادة تقديم إلى الحصر ، كما في ما ذكر من الآيات ، فإن الحصر هنا في الناظر ، لا المنظور ، ذلك أنه من الممكن أن يكون الحصر باعتبار أن النظر إلى جميع ما خلق الله هو نظر إلى الله ، لأنه اثره وجهه ، نظير قوله تعالى « إنا تولوا فثم وجه الله » ^(٣) ، وبهذا النظر يكون النظر محصوراً له تعالى ، أو بتزويل النظر إلى غير الله ، مع النظر إليه بمنزلة التمدد مساعمة ، وبضرب من التجوز ، ومع هذا الاحتمال ، لا يبقى وجه للاستدلال .

عدله :

١ - لقد ذكرت آنفاً أن الاعتقاد بأن الله عادل من أصول الدين عند الشيعة الإمامية ، وإن العدل لغة ما قابل الظلم ، وأنه الحق والإنصاف ، ووضع الشيء موضعه ، والعدل هو الواضع كل شيء موضعه ، وذكرت أن الله سبحانه عادل بإجماع المسلمين ، فهو يضع كل شيء موضعه ، ويحكم بالحق والإنصاف ، ويفعل ما يقبله العقل ، ويحسبه ، لا ما ينفر منه الطبع ، ويقبضه ، فهو العادل في كل ما جرت فيه صروف قضائه ، والدليل على ذلك

«٢» آية ٥٣ الشورى

«١» آية ١٢ القیامة

«٣» البقرة ١١٦

١ - انه ثبت آنفاً ان الله سبحانه جامع لكل صفات الكمال ، والمعدل من صفات الكمال ، فيجب ان يكون متصفاً به .

٢ - انه لو لم يتصف بالمعدل لاتصف بنقيضه ، او بضده أعني الظلم وفقد العدل والظلم نقص لا يحوز عليه ، لانه يستلزم الحاجة لإتمام ما نقص ، وذلك يستلزم الامكان ويخرج عن كونه واجباً ، وذلك خلاف مبدأ الهوية .

٣ - انه لو جاز عليه الظلم لكان ذلك ، اما لجهل بقبضه ، او لحاجة اليه لدفع ضرر ، او جلب نفع ، او لجهله باستغنائاه عنه ، وجميع ذلك لا يحوز على الله ، لأنه نقص وعجز ، والله سبحانه منزّه عن جميع صفات النقص والعجز ، واذا استحال الظلم عليه ثبتت له صفة المعدل ، وهو المطلوب .

٤ - ان الله سبحانه كامل فوق كل كمال ، كما ثبت آنفاً ، فلو لم يكن عادلاً لأمكن من هو اكمل منه ، وهو من له صفة المعدل ، والمفروض انه كامل فوق كل كمال ، وذلك يخالف لمبدأ الهوية ، قال تعالى « ان الله لا يظلم مثقال ذرة وان تلك حسنة يضاعفها ويؤت من الله اجراً عظيماً » ، والله سبحانه ، وإن كان قادراً على الظلم ، بدليل انه تمدح بتركه في الآية ، والتمدح لا يكون إلا على ترك المقدور ، بيد انه لا يفعله ترفعاً عنه ، لأنه صفة نقص ، لا تجوز عليه .

علمه :

١ - لا مرأى في ان الله سبحانه عالم بذاته ، وبغيره من الممكنات كلياتها ، وجزئياتها ، قبل وجودها ، وبعد وجودها باتفاق جمهور العقلاء ، وعامة المسلمين ، والعلم في اصل اللغة والاصطلاح الشرعي والعرفي ، كما ذكر آنفاً ، اليقين الذي لا يقبل الاحتمال ، وكثيراً ما يستعمل بمعنى الاعتقاد الراجح ، كما يستعمل بمعنى المعرفة ، والذي يظهر من كتب اللغة ان لفظي العلم والمعرفة مترادفان وان التفرقة بينها اصطلاح لدى المتكلمين ، ومهما يكن من

شيء ، فان الله عالم بكل ما للعلم من معنى ، والدليل على ذلك وجوه :

١ - ان العالم متقن الصنع منتظم غاية الانتظام ، وكل ما كان كذلك ، فنظمه عالم بالضرورة ، لاستحالة التنظيم من غير عالم به ، وخفاء الضروري عن بعض الناس لا ينفي الضرورة ، قال تعالى « ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الالباب » .

٢ - ان الله تعالى مجرد عن المادة وعوارضها ، وكل مجرد عالم بذاته وبغيره ، اما علمه بذاته فلأن حقيقة العلم هي حضور المجرد للمجرد ، كما في علم النفس بمعلوماتها ، وعلمها في ذواتها فكل مجرد قائم بذاته ، وذاته حاضرة لذاته ، فذاته من حيث هي مجردة حاضرة لمجرد معلوم ومن حيث انها مجردة حضر لديها مجرد عالمة ، فكل مجرد عالم بذاته ، ومعلوم لذاته . واما علمه بغيره ، فلأن ذاته سبب لوجود جميع الممكنات ، والعلم بالسبب يوجب العلم بالمسبب ، فاذا ثبت علمه بذاته ، ثبت علمه بمعلوماته ، وهي غيره ، وإلى ذلك اشار الله بقوله تعالى « ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير » (١) .

٣ - انه لو لم تثبت له صفة العلم لثبت نقيضها ، او ضدها ، وضد العلم الجهل ، والجهل نقص لا يجوز عليه تعالى ، وإذن فتجب له صفة العلم بنفسه وبغيره ، وعلمه تعالى حضوره على الصحيح ، وواجب بوجوده وهو عين ذاته .

٤ - ان الله تعالى معطي العلم للعلماء ، كما هو معطي الوجود للوجودات ، والعنقل يحكم بالضرورة « ان فاقد الشيء لا يعطيه » .

٥ - انه تعالى كامل فوق كل كمال ، كما ثبت آنفاً ، فلو لم يكن عالماً لما كان كذلك ، لأن من له صفة العلم أكل منه ، ويأزم ان يكون الكامل فوق كل كمال ، ليس بكامل كذلك ، وذلك مخالف لمبدأ الهوية .

شبهات وأجوبة :

٢ - أما للشبهات :

«١٦» آية ١٤ الملك

الاولى : ان الله كيف يعلم ذاته ؟ والعلم اما اضافة بمعنى نسبة بين العالم والمعلوم ، او صورة مساوية للمعلوم ، والنسبة لا تكون إلا بين شئين متغايرين ، إذ الشيء لا ينسب الى نفسه ، لاستلزام ذلك ان يكون غير نفسه ، وذلك خلاف مبدأ الهوية ، والصورة المساوية للمعلوم تستلزم تعدد الواجب .

الثانية : انه كيف يعلم غيره ؟ وعلمه ازلي موجود في الازل ، والممكنات غير موجودة فيه ، والعلم الموجود لا يتعلق بالمعبيوم .

الثالثة : انه كيف يعلم الجزئيات الجسدية ؟ وعلمه بها اما حصولي ، وهو لا يكون إلا بواسطة الحواس ، والله منزّه عن ذلك ، لأنه ليس يحسم ، واما حضوري ، والمسلم الحضوري نفس المعلوم ، فيلزم تغييره بتغير الجزئيات ، وهو عين ذاته ، فيلزم تغير ذاته بتغير العلم ، وذلك يستلزم حدوث ذاته .

٣ - مضافا الى ان شأن المجرد عن المادة ادراك الكليات المجردة عن المادة ، لا الجزئيات .

الرابعة : انه كيف يعلم الحوادث الممكنة قبل وقوعها ، والحال ان علمه بها يستلزم وجودها ، لأنه لو لم تحدث لزم ان يتقلب علمه جهلا ، تعالى الله عن ذلك ، وإذا حدثت لزم ان تكون واجبة ، والحال انها ممكنة ، فيلزم ان يكون الشيء الواحد واجبا ، وممكنا في آن واحد ، وهو خروج للواجب عن وجوده ، وللممكن عن امكانه ، وذلك يخالف لمبدأ الهوية .

اجوبة الشبهات :

٤ - واما الاجوبة ، فهي : اما على الشبهة الاولى فوجهان :

١ - ان علم الله بذاته علم حضوري على الصحيح ، اي حضور الذات للذات ، لا حصولي بمعنى الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ، وحضور الذات للذات ليس اضافة ، حتى يلزم من ذلك التغاير بين الذات والذات ، كالمعلم الحصولي ، ولا صورة مساوية للمعلوم ، حتى يلزم من ذلك تعدد الواجب .

٢ - انه لو سلم ان العلم اضافة ، فانه يكفي في نسبة شيء إلى شيء التغاير الاعتباري

بينها ، وهنا ذات الواجب ، باعتبار انها حاضرة لمجرد عن المادة - معلومة ، وباعتبار حضور الجبرد لديها - عالة ، وذلك كاف في المناقشة .

٥ - وأما الجواب على الشبهة الثانية ، فهو ان علم الله بالممكنات قبل وجودها ، إنما هو بعلمه الحضورى بذاته الازلية ، التي هي سبب كاف لوجودها ، والعلم بالسبب أزلا ، لا يستلزم أزلية ما تعلق به العلم ، من الممكنات ، وإنما يستلزم أزلية العلم بالبداهة .

٦ - وبجمل الجواب ان علم الله ما تعلق بمعدوم ازلا ، وإنما تعلق بوجوده في الازل ، وهو ذات الله تعالى ، لانها سبب للممكنات ، وهذا معنى ما جاء في بعض خطب أمير المؤمنين علي «ع» « عالم اذ لا معلوم ، ورب اذ لا مروب ، وقادر اذ لا مقدور » .

٧ - وأما الجواب على الثالثة ، فن وجهين :

١ - ان يقال ان علمه حصولي ، وجميع الجزئيات حاضرة لديه قبل وجودها ، لان جميع الأزمنة التي تحدث فيها الممكنات ، كالآن بالنسبة اليه ، فلا ماضي ، ولا مستقبل ، ولا حال ، وجميع الامكنة بالنسبة اليه كالنقطة ، قال تعالى « الا انه بكل شيء محيط » (١) ، فلا يحتاج في إدراكها إلى حواس ، وإنما يعلمها بدون ذلك .

٢ - ان علمه بها حضورى ، بمعنى العلم بذاته التي هي سبب لجميع الجزئيات ، بنحو الاجمال الذي هو عين التفصيل ، كما يأتي بيانه .

٨ - وأما الجواب على الشبهة الرابعة ، فيوجهين :

١ - ان علم الله بالحوادث ، إنما يقتضي وجوب وجودها ، إذا كان سبباً كافياً لذلك ، وليس كذلك ، لأن وجودها مشروط بالزمان ، وهو من الممكنات ، فالقول بأن تعلق العلم بها يستلزم وجوب وجودها باطل .

٢ - ان وجوب الممكنات من قبيل سببها الكافي لا يناقئ امكانها ، فان امكانها بذاتها ، ووجوبها بسببها الكافي ، أي بالغير ، ولا مانع عقلا من اجتماعها ، ولذا قيل « الممكن ما

لم يجب لم يوجد ، ، اي ما لم يجب من قبل سببه الكافي لم يحكم العقل بوجوده .

كيف يعلم الله الاشياء قبل وجودها :

- ١ - لقد اختلف الفلاسفة ، في كيفية علم الله بالاشياء قبل وجودها على اقوال :
١ - انه يعلمها علما حصوليا تفصيليا ، بواسطة ماهياتها الثابتة في الازل مجردة عن كل وجود عيني وذهني ، ويقال لها الاعيان الثابتة .
- ٢ - انه يعلمها علما حصوليا ، بواسطة ثبوتها الذهني ، مجردة عن وجودها العيني ، لا عن وجود الله تبعا ، وهو مذهب الصوفية .
- ٣ - انه يعلمها تفصيلا علما حصوليا ، بواسطة عالم المثال المنفصل ، وهو مذهب « افلاطون » القائل بأن لكل نوع من الأنواع فردا عقليا مجردا ، موجودا قبل وجود الأنواع والاشياء ، وبواسطته يعلم الله الاشياء ، باعتبار انه جامع لكل كمال في نوعه ، وكل خصوصية من خصوصياته ، فالعلم به علم منفصل بالاشياء .
- ٤ - انه يعلمها بواسطة علمه بذاته علما حصوليا ، بنحو اتحاد العاقل والمقول ، بمعنى ان وجود صور الاشياء ، الذي هو المعلوم بالذات ، متحد وجودا مع الله العاقل لها ، والعالم بها ، وبواسطة ذلك يعلم الاشياء .
- ٥ - انه يعلم الاشياء بواسطة علمه بذاته ، وذلك علم اجمالي بالاشياء الممكنة ، وله علم تفصيلي مقارن لوجودها .
- ٦ - انه يعلم الاشياء بواسطة علمه بذاته ، وعلمه بذاته علم تفصيلي بكل سبب ، بالنسبة اليها ، وعلم اجمالي بالنسبة إلى مسبباتها ، مثلا : لو كانت لنا اسباب مترتبة ، فذات الله علم تفصيلي بالسبب الاول ، وبالنسبة الى السبب الاول علم اجمالي ، وبالنسبة الى السبب الثاني علم تفصيلي ، وبالنسبة الى السبب الثاني اجمالي ، وبالنسبة الى السبب الثالث علم تفصيلي ، وبالنسبة الى السبب الثالث علم اجمالي ، وهكذا .
- ٧ - انه يعلمها علما حضوريا اجماليا ، بواسطة علمه بذاته ، فان ذاته سبب لوجود

الاشياء ، وعلمه بذاته سبب للعلم بها ، اذ ليس العلم الا ظهور في نفسه ، واظهار لغيره ، والله تعالى كذلك ، وعلمه عين ذاته ، فاذن علمه بذاته عين علمه بالاشياء ، اذ اتحاد - سبب الوجود ، وسبب العلم - يستلزم اتحاد الاشياء ، والعلم بها ، ومحصول هذا المذهب ان علمه بذاته عين علمه بالاشياء ، والوجود المعيني للموجودات عين الوجود العلمي لها ، الذي هو عين وجود الله ، فكما ان كل ما في النفس 'معلوم لها بالذات' ، كذلك كل ما يوجد في الخارج معلوم لله بالذات ، فصحة الوجود المعيني بالنسبة الى الله ، كصفحة الوجود الذهني بالنسبة الى النفس الناطقة ، ووجود العلم في الازل لا يستلزم وجود المعلوم فيه ، والعلم الحضورى ليس اضافة ، حتى يقال كيف يتعلق بالمعلوم ؟

٢ - مضافاً الى ان الاضافة ايجادية ، باعتبار ان العلم يوجد المعلوم ، فلا تحتاج الى وجود طرفيها ، ولا لزم تحصيل الحاصل ، وهو محال .

٨ - انه يعلمها بواسطة علمه بذاته ، يعلم اجمالي هو عين العلم التفصيلي بها ، بتقريب ان الله بسيط الحقيقة ، وكل بسيط الحقيقة جامع لكل ما هو من سنخه ، ومجرد عن كل ما عداه ، فلا في له ، اذ لو لم يكن كذلك لزم تركيبه ، ولو بالتحليل العقلي من كون شيء ، وفقد شيء ، فيلزم تركيب ما فرض انه بسيط ، واذا كان كذلك ، فهو كل الاشياء بوجوداتها كما قال « ارسطو » « بسيط الحقيقة كل الاشياء » ، واذن فعلمه بذاته علم اجمالي لجميع الاشياء ، وهو عين العلم التفصيلي بها ، بنحو الكثرة بالوحدة ، فوجود الاشياء العلمية ، وذاته شيء واحد ، وعلمه بالاشياء قبل وجودها ، كعلمه بها بعد وجودها قال تعالى « عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين » (١) .

٣ - ولرب معترض انه كيف يكون العلم التفصيلي بالاشياء في الازل ، وهي غير موجودة؟

والجواب : انها غير موجودة ، بنحو الكثرة ، ولكنها موجودة ، بنحو الوحدة ، بالعلم الاجبالي ، الذي هو عين ذات الله تعالى :

٤ - وتوهم انه كيف يكون فعل الشيء عين ذاته ؟ مدفوع بأن الفعل ، باعتبار تعلقه بسببه ليس له وجود مستقل ، بل هو ارتباط محض ، نظير المعنى الحرفي لا استقلال له ، فهو نفيس الربط والتعلق ، والفناء في وجود الله تعالى ، وهذا هو الصحيح دون سواء من الوجوه .

٥ - اما الاول والثاني ؛ فلأنه لا تقرر للماهيات مجردة عن الوجود ، لا عيناً ؛ ولا ذنباً لاصالة الوجود واعتبارية للماهية ، كما حقق في الفلسفة .

٦ - واما الثالث فلأن عالم المثال ممكن حادث ، فكيف يصح جعله واسطة لعلم الله في الإزל ؟ وعلمه سابق لجميع الأشياء ، حتى المثال منها ، والألزم جهله به ، فالتصحيح بذلك غير صحيح .

٧ - واما الرابع ؛ فان اريد به اتحاد الله العاقل العالم بوجود مخلوقاته ، المعقولة للملومة ؛ مع كثرة العدد ، فهو في غاية البطالان ، فان الله لا يتحد بشيء ، واحداً أو كثيراً .

٨ - مضافاً الى ان اتحاد الواحد مع الكثير محال ، لانه يستلزم اجتماع الضدين في شيء واحد ، وان اريد معنى الوجه السابع ، فهو باطل كما يأتي ، وان اريد به المعنى الثامن ، فلا بأس به

٩ - واما الوجه الخامس ، فانه يستلزم جهل الله بتفاصيل الاشياء قبل خلقها ، لأن العلم التفصيلي بها ، بناء عليه يكون بعد وجودها ، ومثله للسادس والسابع .

١٠ - مضافاً الى ان التفرقة في السادس بين المعلوم الاول والمعلوم الثاني في التفصيل في الاول ، والاجمال في الثاني لا وجه له ، لتساوي المعلومات جميعاً بالنسبة الى ذاته .

١١ - ويجمل القول ان الله سبحانه عالم بذاته ، وبغيره من الممكنات جزلياتها وكلياتها ، قبل خلقها ، كعلمه بعد خلقها ، وعلمه الاجمالي بها عين علمه بذاته ، وهو عين علمه التفصيلي بها ، كما في الوجه الثامن ، وهذا ما يفهم من اخبار ائمتنا «ع» .

ففي الكافي عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر الصادق «ع» قال : سمعته يقول :

« كانت الله ولا شيء غيره » ، ولم يزل عالماً بما يكون ، فعلمه به قبل كونه ، كعلمه به بعد كونه » .

وعن ايوب بن نوح انه كتب الى موسى بن جعفر يسأله عن الله عز وجل أكان يعلم الاشياء ، قبل ان خلق الاشياء واحداثها ، او لم يعلم ذلك ؟

فوقع بخطه « لم يزل الله عالماً بالاشياء ، قبل ان خلق الاشياء ، كعلمه بالاشياء بعدما خلق الاشياء » ، الى غير ذلك من الاخبار .

قديوته :

١ - ان القدرة في اللغة هي القوة على الشيء ، والتفكر من فعله ، او تركه .

٢ - وفي اصطلاح المتكلمين صحة الفعل والترك ، بمعنى امكانها .

٣ - وفي اصطلاح الفلاسفة ان القادر هو الذي ، ان شاء فعله وان لم يشأ لم يفعل ، وهذا المعنى اعم من المعنى في اصطلاح المتكلمين ، لأنه يتحقق مع امكان للفعل والترك ، ومع وجوب الفعل ، وامتناع عدمه ، فان قولهم اي الفلاسفة ، ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ، قضية شرطية ، تصدق مع امكان طرفيها ، المتقدم والتسالي ، ومع وجوب أحدهما ، وامتناع الآخر ، وهذا هو الصحيح في معنى القدرة ، والدليل غشلي ذلك امران :

١ - ان المتبادر من القول ، ان زيدا قادر على فعل الصلاة ، انه ان شاء فعل ، وان لم يشأ لم يفعل .

٢ - ان معنى القدرة عند المتكلمين يستلزم امكان صفة الله تعالى ، وذلك يستلزم إمكانه ، والله سبحانه مزه عن الامكان في ذاته وصفاته ، لانها عين ذاته على الصحيح ، والدليل على اتصاف الله بالقدرة امور :

١ - انه لو لم يتصف بالقدرة لاتصف بعدمها ، او ضدها اعني العجز ، وذلك نقص لا يجوز عليه ؛

٢ - ان الله كامل فوق كل كمال ، وذلك يقتضي ان يكون قادراً ، اذ لو لم يكن

قادراً لما كان كاملاً فوق كل كمال ، لا مكان من هو أكمل منه ، وهو القادر ، فلا بد ان تكون له القدرة .

٣ - ان الله هو واجب القدرة للقادرين ، وفاقد الشيء لا يعطيه بالضرورة .

شبهات وأجوبة :

١ - أما الشبهات فأربع :

الاولى : ان مقياس القدرة على الشيء إمكان وجوده وعدمه ، والممكن مع وجود سببه الكافي واجب الوجود ، ومع عدم سببه الكافي يمتنع الوجود ، ولا إمكان مع الوجوب ، او الامتناع .

الثانية : ان القدرة كما سبق هي التمكن من الفعل والترك ، والفاعل في حال الفعل لا يتمكن من الترك ، وفي حال الترك لا يتمكن من الفعل ، فلا يكون الفعل والترك مقديرين له ، فلا تكون للواجب قدرة .

الثالثة : ان المعتبر في القدرة تساوي الوجود وعدمه في التأثير بالقدرة ، ولعدم لا يمكن تأثره بالقدرة ، لانه لا يصلح للتأثر بالوجود ، لعدم المناسبة بينها ، ولا بعدم ، لعدم صلاحيته للتأثير .

٢ - مضافاً إلى انه ازلي ، وتأثره بالقدرة ينافي ذلك .

الرابعة : ان القدرة نسبة بين القادر والمقدور ، وجودها يتوقف على وجود طرفيها ، فلو كان وجود طرفيها بالقدرة لزم الدور الباطل ، لتوقف وجود الشيء على ما يتوقف عليه ، وما يلزم منه الباطل يكون باطلاً ، وإذن فلا تكون له تعالى القدرة .

٣ - والجواب : اما على الشبهة الاولى ، فان مقياس القدرة على الشيء إمكانه ، بالنظر إلى ماهيته ، لا بالنظر إلى سببه الكافي ، وجوداً أو عدماً ، وقد سبق بيان ذلك ، ولا منافاة بين إمكان الشيء بالنظر إلى ماهيته ، ووجوبه ، او امتناعه بالنظر إلى سببه الكافي .

٤ - وأما على الشبهة الثانية ، فهو ان الملاك في القدرة الامكان ، لا الاحال ، وعدم

قدرة الله على الترك حال الفعل ، لا ينافي قدرته ، لان قدرته على الممكن ، لا على المحال ، والفعل حال الترك ، والترك حال الفعل ، أمران محالان ، لان ذلك يستلزم اجتماع النقيضين وذلك محال ، ومعنى قوله تعالى « ان الله على كل شيء قدير »^(١) ، انه على كل شيء ممكن قدير ، لا مطلقاً ، ولو كان متمتعاً .

٥ - واما على الشبهة الثالثة فعلى وجهين : اما على الوجه الاول : فهو ان العدم ممكن وكل ممكن قابل للتأثر بالقدرة ، نعم هو لا يتأثر بالعدم ، ولكنه يتأثر بالوجود .

٦ - والقول بأن العدم لا يتأثر بالوجود ، قول باطل ، وقولهم ان عدم الملة علة العدم ، مساحسة في التعبير ، فانه لا علية في الاعدام ، وانما هو استتباع ومقارنة ، كما تقدم .

٧ - واما على الوجه الثاني ، فهو ان العدم ليس بأزلي مطلقاً ، بل الأزلي هو العدم المطلق ، لا العدم المضاف الى الحوادث ، فانه حادث كوجودها ، ولو سلم ذلك فالقدرة انما هي على استمرار العدم الأزلي ، لا على حدوثه ، فانه من الممكن قطع استمراره بالفعل ، وبهذا صح تأثره بالقدرة .

٨ - واما على الشبهة الرابعة فبوجهين :

١ - ان الاعتراض وارد على القول بأن الله فاعل بالإيجاب ، كما ينسب إلى الفلاسفة ، وعلى القول بأنه فاعل بالقدرة والاختيار ، لان الإيجاب أيضاً نسبة بين الموجب ، والموجب بالفتح ، والنور يلزم عليها معاً ، فالقول بأن الله فاعل بالإيجاب ، لا بالقدرة والاختيار لا يدفع ذلك .

٢ - ان القدرة تتوقف على وجود طرفيها في الذهن ، وذلك يستلزم ثبوت المقدور في الذهن ، ولو توقفت على ثبوته في الخارج ، لزم تحصيل الحاصل ، وإذن فالقدرة تتوقف على ثبوت المقدور في الذهن ، والمقدور يتوقف على القدرة في الخارج ، فجبة التوقف مختلفة ، فلا يلزم النور .

(٤) آية ٢٠ البقرة

عموم قدرة الله لجميع الممكنات :

٢ - لقد ذهب الشيعة الامامية ، وجهود المسلمين ، ونجيب ذوي الملل إلى ان قدرة الله عامة لجميع الممكنات ، وذهب ابراهيم النظام عن المسلمين إلى عدم قدرته على القبح لانه عال عليه ، والمحال غير مقدور ، وذهب ابو القاسم البلخي منهم إلى عدم قدرته على فعل الصلابة من الطاعة ، والعيب والسفاهة ، وذهب ابو علي الجبائي الى انه غير قادر على فعل العبد ، وقادر على مثله ، إذ يلزم من ذلك تناقض إرادة الله ، وإرادة العبد ، فيما لو أراد العبد أمراً ، وأراد الله تقيضه ، أي عدمه ، إلى غير ذلك من المذاهب ، والصحيح ان قدرته عامة لجميع الممكنات بالمعنى الصحيح الذي ذكر للقدرة آتفاً والدليل على ذلك امور :

١ - ان ملاك القدورية في جميع الاشياء هو الامكان ، الذي هو ملاك الحساسة إلى السبب الكافي ، وهو عام لجميع الممكنات ، وعمومه يستلزم عموم صفة القدورية ، المستلزم لعموم صفة القدرة لجميع الممكنات لإمكانها ، فلا مؤثر في الوجود الا الله .

٢ - ان قدرة الله عين ذاته على الصحيح ، وهي عين عقله وعلمه ، عام لجميع الممكنات ، كما تقدم ، فقدرته كذلك .

٣ - انه لو لم تكن قدرته عامة لجميع الممكنات لثبت تقيضها ، وهو عدم قدرته على جميعها ، وذلك نقص لا يجوز عليه .

٤ - انه تعالى كامل قوئ كل كمال ، فلو لم يكن قادراً على جميع الممكنات لما كان من هو أكمل منه ، وهو من له القدرة العامة على جميع الممكنات ، فلا يكون كماله فوق كل كمال ، وذلك خلاف مبدأ الهوية .

٥ - اما ما ذهب اليه النظام والبلخي ، وأبو علي الجبائي ، فهو خروج عمن موضوع الكلام ، فان الكلام في عموم قدرته تعالى لجميع الممكنات ، بالنظر إلى ذاته ، لا عموم قدرته حتى للممتنع بالذات ، والممتنع بالغير ، كالشيء الممكن بذاته ، ولكن سببه الكافي مفقود ، وهو ممتنع بالغير .

٦ - ومن ذلك يعلم انه تعالى فاعل بالاختيار ، لا بالاجباب ، لان الفاعل بالاجباب لا يكون

قادراً ، بمعنى ان شاء فعل ، وان لم يشأ لم يفعل .

٤ - مضافاً الى ان حدوث العالم ، بعد ان لم يكن يدل على ان الله فاعل بالقدرة والاختيار ، لا بالايجاب .

ذلك انه لو كان فاعلاً بالايجاب ، لزم احد امرين باطلين ، اما قدم الحادث ، أو حدوث القديم ، وكلاهما باطل ، وبيان ذلك انه يلزم من القول بأن الله فاعل بالايجاب عدم تخلف اثره ، اي العالم عنه فمع القول بقدمه ، كما هو الحق يلزم قدم العالم ، وهو الامر الاول ، ومع القول بحدوثه ، اي الواجب حدوث العالم ، وهو الامر الثاني ، وكلا الامرين باطل ، لان العالم حادث ، كما ثبت آنفاً ، والله قديم أزلي ، فيلزم كون الحادث غير حادث ، والقديم غير قديم ، وذلك مخالف لمبدأ الهوية ، وفي تجريد الكلام للمحقق الطوسي ص ٤٠٩ « وجود العالم بعد عدمه ينفي الایجاب » .

٥ - ولرب معترض بأن ذلك يدل على ان خالق العالم قادر مختار ، ولا يدل على ان الواجب فاعل مختار ، فيمكن ان يخلق الواجب ممكناً ، بنحو الایجاب ، والممكن يوجد العالم ، بنحو القدرة والاختيار ، فحدوث العالم لا ينفي الایجاب .

٦ - والجواب : ان الاعتراض انما يصلح ، بناء على وجود الواسطة بين الواجب القديم ، والعالم الحادث ، والصحيح انه لا واسطة بينها ، لان العالم ، هو جميع ماسوى الله ، وجميعه حادث ، كما ثبت آنفاً ، والواسطة المفروضة من جملة العالم ، وإذن فالفاعل هو الواجب لا غير ، والواسطة غير معقولة .

حياته :

١ - لقد اجمع جمهور العقلاء ، وعامة المسلمين على ان الله تعالى حي له صفة الحياة ، والحياة في اللغة ضد الموت ، وتأتي لمعدة معان ، كالإبقاء نحو قوله تعالى « قال انا احيي واميت »^(١) والانتفاذ من غرق ، او حرق ، وغير ذلك ، نحو قوله تعالى « ومن احيانا فكأنما أحيانا الناس جميعاً »^(٢) . والمنفعة نحو قوله تعالى « ولكم في القصاص حياة يا أولي

(٢) آية ٣٥ المائدة

(١) آية ٢٥٨ البقرة

الالباب (١) ، الى غير ذلك من المعاني ، ولا يخفى انه ليس المراد من حياة الله المعنى اللغوي ، ولا المعنى المصطلح في باب الكيفيات ، وهو كيفية نفسانية تقتضي الحس والحركة ، لدى اعتدال المزاج ، لاستحالة ذلك عليه ، بل المراد بها معنى آخر .

٢ - وهي في اصطلاح الفلاسفة صحة العلم والقدرة ، بمعنى ان حياته نفس وجوده الذي هو عين ذاته ، وهو مصدر العلم والقدرة ، اللذان هما من آثار الحياة .

٣ - وفي اصطلاح المتكلمين صفة توجب صحة العلم ، والقدرة ، لئلا يلزم الترجيع بلا مرجح ، في الاتصاف بالعلم والقدرة ، والصحيح في معنى الحياة ما عليه الفلاسفة ، لان ما ذهب اليه المتكلمون مبني على ما ذهب اليه الاشاعرة ، من ان الحياة صفة زائدة على ذات الله ، وهي غير العلم ، وهو باطل كما يأتي ، فنفس ذاته تعالى تقتضي العلم والقدرة ، بلا حاجة الى صفة ترجع ذلك .

٤ - اما دليلهم ، بأنه لولا ذلك لزم الترجيع بلا مرجح ، في اتصاف الله بها ، فهو باطل لان تلك الصفة ايضاً تحتاج الى مرجح في اتصافه بها ، ويلزم من ذلك الدور ، ان كان المرجح نفس العلم والقدرة ، والتسلسل ان كان المرجح غيرهما ، وكلا الامرين باطل ، وما يلزم منه الباطل يكون باطلاً ، والدليل على اتصاف الله بالحياة امور :

١ - انه ثبت فيما سبق انه تعالى عالم قادر ، وكل عالم قادر حي بالضرورة ، لاستحالة العلم والقدرة من الجماد ، بحكم العقل بداهة .

٢ - انه لو لم يتصف بالحياة لاتصف بعدمها ، وعدم الحياة صفة نقص ، وهو منزوع عن ذلك .

٣ - انه ثبت آنفاً انه تعالى كامل فوق كل كمال ، فيجب ان يكون حياً ، اذ لو لم يكن كذلك ، لما كان كماله فوق كل كمال ، لامكان من هو أكمل منه ، وهو الحي ، ويلزم ان يكون الكامل فوق كل كمال ، ليس بكامل فوق كل كمال ، وذلك مخالف لمبدأ الهوية .

٤ - ان العقل ، يدرك بالضرورة ، ان معطي الشيء لا يكون فاقداً له ، وان الله هو معطي الحياة للأحياء ، بالمعنى الصحيح المصطلح لدى الفلاسفة ، وقد روي عن الباقر (ع) انه قال « هل يسمى عادلاً وقادراً الا لانه وهب العلم للعلماء ، والقدرة للقادرين ، وكل ما ميزتوه بأوهامكم ، في ادق معانيه ، فهو مخلوق مصنوع مثلكم ، مردود اليكم ، وهذا يشير الى قاعدة « ان معطي الشيء لا يكون فاقداً له » .

ارادته :

١ - لقد اتفق الفلاسفة والمسلمون ، وسوام من الملل على انه تعالى مُريد ، وانما اختلفوا في معنى ارادته ، فالفلاسفة ذهبوا الى انها علمه الذاتي الفعلي ، بما يجب ان تكون عليه الموجودات من نحو اكمل وافضل ، وسموا ذلك « بالعلم العنائي » ؛ وذهب الحسين البصري من المعتزلة الى انها نفس الداعي الى الفعل ، اي علمه بما في الفعل ، من مصلحة داعية الى ايجاده ، والكراهة ضدها بمعنى علمه بالمفسدة الداعية الى ترك ايجاده ، وهو المخصص والارادة ، وذهب جمهور المتكلمين الى ان ارادته عبارة عن قصده الفعل ، وذهب النجاشي ، الى انها امر سلبى ، بمعنى ان الله غير مغلوب ، ولا مكروه على الفعل ، وذهب الاشاعرة ، والحنابلة الى انها صفة زائدة على العلم .

٢ - والصحيح من هذه المعاني ما ذهب اليه الفلاسفة ، ويدل على ذلك امران :

١ - ان المعنى الحقيقي للارادة لغة ، وعرفاً ، هو الشوق المؤكد الى المراد التناهي من التصديق بالمصلحة والمنفعة ، وذلك يستلزم ان يكون هناك غرض غير ذات المريد ، وذلك لا يجوز على الله ، لاستلزامه الحاجة الى غرض ، سواء كان له ، او لغيره ، وذلك يناقض وجوب وجوده ، فلا بد ان يراد من ارادته معنى غير ذلك ، والاقترب الى المعنى الحقيقي للارادة هو العلم بإيجاد الشيء على النحو الاكمل ، إذ ليس وراء الشوق المؤكد ، والعلم بالشيء شيء يسمى بالارادة .

٢ - ان ارادة الله ابدية ، وما كان كذلك ، لا يصح ان يكون قصداً الى الابد ، كما يقوله المتكلمون ، لان قصد الشيء يستحيل بقاؤه بعد حصوله ، وإلا يلزم تحصيل الحاصل .

شبهة وجواب :

١ - أما الشبهة فهي ان الارادة ، لو كانت نفس العلم لما اختلف متعلقها ، والحال انه يختلف ، ذلك ان علمه يتعلق بكل شيء ، وإرادته ليست كذلك ، إذ لا يحوز تعلق إرادة الله بالظلم والكفر وشيء من الشرور والقبائح ، ويتعلق بها العلم .

٢ - وأما الجواب : فهو ان المدعى^١ ان الارادة نفس العلم بالمصلحة على النحو الأكمل للموجودات ، لا العلم بسعته المطلقة .

٣ - وبعبارة ثانية ان ارادة الله هي علمه بالنحو الأكمل لايجاد الموجودات لا مطلق العلم ، وهما لا يختلفان متعلقاً ، وإن اختلف متعلق الارادة مع علمه بسعته الشاملة لكل شيء .

٤ - مضافاً إلى النقض بقدرته تعالى ، فانها نفس علمه وجوداً على الصحيح ، مع انها لا تتعلق بغير الممكن ، بخلاف العلم ، والدليل على ثبوت الارادة لله امور .

١ - ان الارادة بمعناها الصحيح صفة كمال ، وعدمها نقص ، فالعلم يتصف بها لاتصف بعدمها ، وهو نقص لا يحوز عليه تعالى .

٢ - انه ثبت آنفاً انه تعالى كامل فوق كل كمال ، والكامل فوق كل كمال ، يجب أن يكون مريداً بالمعنى الصحيح للارادة ، والالكان فوقه من هو اكمل منه ، وهو المريد ، والمفروض انه كامل فوق كل كمال ، فيجب ان يكون مريداً ، وإلا لزم المخالفة لمبدأ الهوية .

٣ - ويمرض بصورتين :

الاولى : ان الله اوجد بعض الممكنات دون بعض ، ولا بد من مرجح لهذا البعض على غيره ، في إيجادها ، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح ، وليس المرجح لذلك قدرته ، لان نسبتها إلى جميع الموجودات على السواء ، ولا العلم به بمعناه العام لان نسبته لجميع المعلومات على السواء كذلك ، فلم يبق الا أن يكون المرجح هو الارادة ، اي العلم بمعناه الخاص ، الذي هو العلم بتجريد الفعل على النحو الأكمل ، والذي هو عين ذاته .

الثانية : ان الله اوجد بعض الممكنات في وقت دون وقت قبله ، ودون وقت بعده ،

ونسبة القدرة اليها على السواء ، والعلم تابع للمعلوم ، فلا يد من مرجح لذلك ، وليس هو إلا الإرادة ، فارادته تعالى نفس علمه ، الذي هو عين ذاته ، والذي هو نفس الداعي للايجاد .

٤ - ان الله تعالى واهب العلم بالمصالح ، والمنافع للعالمين ، وفاقد الشيء لا يعطيه بالضرورة .

إدراكه . وسمعه وبصره :

١ - لقد اتفق المسلمون جميعاً على ان الله مدرك ، له صفة الادراك ، ولكنهم اختلفوا في معنى ذلك ، فذهب الشيعة الامامية ، وأبو الحسن البصري ، والكمي الى ان إدراكه بمعنى العلم بالمدركات ، وذهب جمهور المعتزلة ، والاشاعرة ، والمشبعة ، الى ان إدراكه صفة زائدة على العلم .

٢ - ولعلم ان للادراك في اللغة عدة معان ، ومن جعلتها العلم ، ومعنى زائد على العلم ، قال الشيخ الطريحي في مجمع البحرين ص ٤٥ ط إيران « والله مدرك أي عالم بالمدركات ، والادراك هو اطلاع الحيوان على الامور الخارجية ، بواسطة الحواس ، وهو زائد على العلم في حقنا ، لا في حق الله تعالى ، لأننا نعلم بجمرة النار ، ونحوها بأمر زائد عند المباشرة ، وذلك انما هو بواسطة الحواس ، والباري لما كان منزهاً عن الحواس ، التي هي من صفات الاجسام لم يبق إلا علمه بالمدركات ، كعلمه بالصوت الذي يدركه السمع ، ونحو ذلك » .

٣ - وقال « الميرزا موسى » في حاشية الرسائل ص ٢٣٦ ط إيران ما نصه « قال بعض شراح الحادي عشر ، قد دلت الدلائل العقلية على اتصافه تعالى بالادراك ، وهو زائد على العلم ، فانا نجد الفرق ضرورة بين علمنا بالسواد والصوت والمائل والصوت الحسن ، وبين إدراكنا لها ، وتلك الزيادة راجعة إلى تأثر الحاسة ، لكن قد دلت الدلائل العقلية على استحالة الحواس ، والآلات عليه تعالى ، فيستحيل ذلك الزائد عليه ، قادراكه هو علمه تعالى بالمدركات والدليل على صحة اتصافه به هو ما دل على كونه عالم بكل المعلومات ، من كونه حياً

فيصبح ان يدرك ، وقد ورد القرآن بشيئته له ، فيجب إثباته له ، فادراكه هو علمه بالمدركات وذلك هو المطلوب .

٤ - والصحيح هو ما ذهب اليه الشيعة الامامية في معنى إدراكه تعالى ، من انه العلم بالمدركات التي ندرکہا نحن بواسطة الحواس كللمسوعات والمبصرات ، وما إلى ذلك ، خلافاً للشبهة المجسمة الذين يقولون بادراكه بالحواس البشرية ، لأنه ثبت بالضرورة من دين الاسلام ، وإجماع المسلمين ، ونص الكتاب ، وهو قوله تعالى « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير » ، وقد دل العقل على استحالة ان يكون إدراكه بواسطة حاسة من الحواس ، لاستحالة كونه جسماً ، وهي من صفات الاجسام ، فوجب ان يراد بادراكه معنى العلم ، وهو من جملة معاني الادراك لفة ، ومعنى حقيقي للادراك ولو فرض ان الادراك حقيقة في الادراك بالحواس ، الذي هو معنى زائد على العلم ، فانه اقرب المجازات إلى المعنى الحقيقي ، بل لا وجه لاحتمال غيره .

٥ - والدليل على اتصافه بالادراك بالمعنى الصحيح امور :

١ - ان الادراك صفة كمال وفقدما صفة نقص فالو لم يتصف بها لاتصف بعدمها وذلك نقص لا يجوز عليه :

٢ - انه ثبت آنفاً انه كامل فوق كل كمال ، فلو لم تكن له صفة الادراك لأمكن من هو اكمل منه ، وهو من له صفة الادراك ، فلم يكن كماله فوق كل كمال ، وذلك مخالف لمبدأ الهوية .

٣ - لقد ثبت آنفاً انه عالم بكل المعلومات ، ومن جملة المعلومات المدركات بالحواس :

٤ - انه ثبت آنفاً انه له صفة الحياة ، ومن آثار الحياة صحة الادراك ، فيكون مدرکاً :

٥ - انه ثبت بنص القرآن انه تعالى مدرک ، بقوله تعالى « وهو يدرك الأبصار » فيجب اثباته له ، وبجمل القول انه تعالى عالم بالمدركات ، سواء ما كان منها مدرکاً بالادراك الحسي ، او الادراك العظمي ، فانه بكل شيء عليم :

٦- انه تعالى واهب الادراك للدركين وفاقد الشيء لا يعطيه بالضرورة :

٦- ومن جميع ما تقدم يعلم انه تعالى سميع بصير ، بمعنى انه عالم بالمسوعات والمبصرات ، ولا يعزب عنه شيء منها ، لاستحالة ان يراد بها معناها لفظة من حس السمع والبصر المعنى اللغوي لها ، لاستحالة الحواس عليه تعالى :

دليل الاشاعة على ما ذهبوا اليه في السمع والبصر :

١ - لقد استدل الاشاعة على صحة ما ذهبوا اليه ، من ان سمعه تعالى وبصره ، معنى زائد على العلم بأن الله تعالى له صفة الحياة ، وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر ، وكل من يصح اتصافه بصفة لو لم يتصف بها ، لاتصف بضدها ، وضد السمع والبصر نقص لا يصح اتصافه به ، فلو لم يتصف الله بها لكان ناقصاً ، والنقص محال عليه .

٢ - ويمترض عليه :

اولاً : منع أن كل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر ، فان حياته تعالى مخالفة لحياة البشر ، والمختلفان لا يجب اشتراكهما في جميع الاحكام :

ثانياً : المنع من انه لو لم يتصف بها لاتصف بضدها ، فان الضدين لا يجتمعان ، ولكن يجوز ارتقاعها عن القابل لها :

ثالثاً : لو سلم ذلك فان اقتضاء الحياة للسمع والبصر ، لا يوجب تحققها في ذات الله تعالى ، لإمكان التوقف على شرط يمنع تحققه في ذات الله ، وهما حاستا السمع والبصر ، بناء على اشتراط توسط الحاسة في ذلك .

رابعاً : ان الدليل لا يثبت ان سمعه وبصره تعالى زائدان على العلم ، كما هو المدعى .

شبهة وجواب :

٣ - اما الشبهة فمن جهتين :

الاولى : ان سمع الله وبصره ، إن كانا قديين لزم قدم المسموع والمبصر ، وان كانا حادثين مع قيامها بذاته تعالى ، لزم ان تكون ذاته محلا للحوادث ، وكلا الامرين باطل ،

لان ما سوى الله حادث على الصحيح بالاتفاق ، وذات الله لا تكون محلاً للحوادث ،
لاستحالة ذلك عليه تعالى :

الثانية : ان السمع والبصر تأثر حاسة السمع بالسموع ، وحاسة البصر بالمبصر ، او
انها إدراك السموع والبصر ، بشرط تأثر حاستي السمع والبصر بها ، وكلا المعنيين محال
على الله ، لأنها من لوازم الجسم ، وإذن فلا يكون شيئاً ، ولا بصيراً .

٤ - والجواب اما على الجهة الاولى ، فانا نختار ان صفتي السمع والبصر قديمتان ،
بالمعنى الصحيح لها ، وهو العلم بالسموعات ، وقدم العلم لا يستلزم قدم المعلوم ، حتى لو
قلنا ان علم الله حصولي يحصل بارتسام الصور ، لا حضوري ، كما هو الصحيح في ذلك ،
ولقد ثبت ذلك آنفاً .

٥ - واما الجواب على الجهة الثانية :

اولاً : المتع من ان السمع والبصر كما ذكر ، بل هو إدراك السموع والمبصر .
ثانياً : لو سلم ذلك فان المراد بالسمع والبصر العلم بالسموعات والمبصرات ، كما هو
المعنى في الادراك ، وهذا المعنى لا يحتاج إلى آلة احساس ، وليس هو من لوازم
الجسم .

٦ - ويجمل الجواب ان السمع والبصر الموصوف بها الله ، بمعنى العلم بالسموع والمبصر ،
لا بمعنى حس السمع والبصر ، او ما يسمع ويبصر من المعاني اللغوية ، وهذا لا يحتاج إلى
واسطة احساس في السمع والبصر ، وإذن فالصحيح ثبوت صفتي السمع والبصر له تعالى ،
قال تعالى « ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير » (١) .

قدمه وأزليته :

١ - لامراء في ان الله سبحانه قديم ، وهو في اللغة ما ليس بمحدث ، وما لا نهاية له
في اوله ، وأزلي وهو في اللغة بمعنى التقديم الدائم الوجود ، ولا بد له ، ويرادفه

(١) آية ١٤ اللط

السرمدى ، وذلك بما اتفقت عليه الامة الاسلامية ، وجمهور الفلاسفة والدليل على ذلك
أمور :

١ : انه تعالى كامل فوق كل كمال ، فلو لم يتصف بهذه الصفات ، لكان من هو
متصف بها اكمل منه ، فلا يكون كماله فوق كل كمال ، وقد ثبت انه كذلك .

٢ : انه تعالى حي ب حياة مطلقة ، والحياة المطلقة تستلزم هذه الاوصاف ، لانه لو كان
حادثاً مسبوقاً بالعدم ، او جاز عليه الفناء لم يكن حياً ، في حال عدمه ، او حال فناءه ،
وتلزم من ذلك المخالفة لمبدأ الهوية ، وإذن فهو قديم ازلي سرمدى .

٣ : انه لو لم تكن له هذه الاوصاف ، لما كان واجب الوجود ، لان وجوب الوجود
يقضي استحالة العدم عليه ، سابقاً ولاحقاً ، ويلزم من ذلك ان يكون واجب الوجود
غير واجب الوجود ، وذلك مخالف لمبدأ الهوية ، واذن فلا بد من ان يكون وجوده
تعالى مستمراً ، أزلاً ، وأبداً ، وهو المطلوب .

٤ - مضافا الى ان ثبوت صفة القدم له ، يقضي ثبوت صفة السرمدية له ، فان ما
ثبت قدمه امتنع عدمه .

كلامه وصدقه :

١ - لقد اتفق المسلمون كافة على ان الله تعالى متكلم ، ولكنهم اختلفوا في معنى
كلامه ، وقدمه وحدوثه ، فذهب الحنابلة من المشبهة الى ان معنى كلامه هو المعنى اللغوي
الحقيقي للكلام ، وهو المؤلف من حروف واصوات متتابعة لمعنى مفهوم يقومان بذاته ، وهو
متكلم بلسان وشفتين ، ومع ذلك فكلامه قديم ، وذهب الكرامية منهم الى ان كلامه
حروف واصوات للحنابلة و لكنهم قالوا انها حادثان ، وهما قائمان بذاته ، وذهب
الاشاعرة واتباعهم من جمهور اهل السنة وغيرهم ، الى ان كلامه ليس بالمعنى اللغوي ،
وليس ككلام البشر من جنس الاصوات والحروف الدالة على معنى ، بل هو معنى قائم
بذاته تعالى مدلول للكلام اللفظي ، وهو يغاير العلم والقدرة والارادة والكرامة ، وما
الى ذلك من الصفات ، ويغاير الامر والنهي والايثار والاستخبار ، وهو لا يتصف بحال
ولا ماض ولا استقبال ، وعبروا عنه بالطلب في الاوامر ، وقال رئيسهم «أبو الحسن الاشعري» في

« المحصل » ، كما نقل عنه ان الكلام حقيقة هو الكلام النفسي ، وقسر ذلك اتباعه بأن الكلام حقيقة في الكلام النفسي ، ومجاز في غيره ، من باب تسمية الدال باسم المدلول ، وذهب المعتزلة الى ان كلامه تعالى حروف واصوات دالة على المراد ، ولكنها ليسا قائمين بذاته ، بل خلقها الله في غيره ، كالنبي وجبرائيل ، ومعنى كونه متكلماً انه خلق الكلام في بعض الاجسام ، كخلق ذلك في الشجرة التي كلم الله بها موسى بن عمران ، وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية ، ووافقهم في ذلك جمهور الشيعة الامامية ، وذهب بعض المتكلمين من الشيعة ، وهو الشيخ « عبد الرزاق اللاهيجي » الى ان معنى انسه متكلم ان له صفة التكلم ، والتكلم هو القدرة على ايجاد الكلام ، بمعنى الحروف والاصوات الدالة على معنى . وسيأتي تفصيل ذلك عند بيان قدم كلامه او حدوثه .

سبب الخلاف في معنى كلامه تعالى :

٢ - ان سبب الخلاف في معنى كلامه تعالى ، هو ان كلامه صفة له ، وهو مؤلف من أجزاء مترتبة متعاقبة يوجد الثاني بعد الاول ، فهل تكون حادثة لان كل مؤلف من حروف واصوات ، يوجد الثاني منها بعد الاول يكون حادثاً ؟ ، او تكون قديمة لان صفة القدم لا بد ان تكون قديمة ، ولو كانت مؤلفة من حروف واصوات متتابعة ؟ ، فهنا قياسان هما سبب الخلاف .

احدهما : ان كلامه تعالى صفة له ، وصفة القديم لا بد ان تكون قديمة .
ثانيها : ان كلامه تعالى ، مؤلف من اصوات وحروف مترتبة متعاقبة ، وكل ما كان كذلك فهو حادث .

٣ - فالجواب ذهبوا الى ان صفة القديم ، لا بد ان تكون قديمة ، لانها قائمة بذاته ، ولا يقوم الحادث بالقديم ، ولو كان كلاماً مؤلفاً من حروف واصوات ، إذ ليس كل ما كان كذلك حادثاً ، فهم اخذوا بالقياس الاول ، وانكروا كبرى القياس الثاني . والكرامية منعوا كبرى القياس الاول ، اذ لا يلزم لديهم ان تكون صفة القديم قديمة ، والاشارة منعوا صغرى القياس الثاني ، وصححو القياس الاول ، لنهائهم الى الكلام النفسي ، والمعتزلة ، قبلوا القياس الثاني وانكروا صغرى القياس الاول لتفهم الصفات عن ذات الله ، وقالوا معنى كونه متكلماً انه خلق الكلام في بعض الاجسام ، وهو حادث . وجمهور الشيعة الامامية قبلوا القياس الثاني وانكروا كبرى القياس الاول لنهائهم الى ان صفة الكلام من صفات الفعل لله كالحال والرازق ، وهي حادثة ،

والصحيح ما عليه الشيعة الامامية ، ويدل على ذلك وجوه :

١ - ان التبادر عرفاً من قولنا زيد متكلم ، انه موجد الكلام بمعنى الأصوات ، والحروف الدالة على معنى ، والتبادر علامة الحقيقة .

٢ - ان مذاهب المعتزلة ، والحنابلة ، والأشاعرة باطلة .

اما بطلان مذهب المعتزلة فسيأتي عند بحث وحدة الصفات مع الذات .

٤ - وأما بطلان مذهب الحنابلة ، فانه لا يجوز على الله أن يكون متكلماً بلسان وشفة ، لأن ذلك من عوارض الجسم ، والله تعالى ليس بجسم ، كما ثبت آنفاً .

٥ - وأما بطلان مذهب الأشاعرة فلوجوه :

١ - ان الكلام النفسي ، بمعنى المعنى اللقائمي في النفس غير معقول ، لعدم تصوره ،

وتعقل الشيء فرع تصوره ، ذلك لأن الكلام النفسي ، اما عبارة عن صورة الكلام اللفظي في الذهن ، كما فسر بعض العلماء ، او عبارة عن الشأن الإلهي ، الذي به يوحى الله تعالى الى ملائكته ورسله ما شاء من العلم ، ويكلم من يشاء وحياً من وراء حجاب ، وهو صورة العلم الذاتي ، كما ان العلم صورة للمعلوم ، كما فسر به « السيد رشيد رضا » ، في تعليقه على رسالة التوحيد ص ٤٥ ، وكل ذلك غير معقول .

أولاً : ان الأشاعرة ينكرون الوجود الذهني للأشياء ، والصور إنما هي الوجود الذهني للكلام اللفظي .

ثانياً : ان الكلام النفسي ، الذي يذهب اليه الأشاعرة لا يخلو ، اما ان يكون موجوداً ذهنياً ، أو خارجياً : إذ لا ثالث لذلك ، وهم لا يقولون بالوجود الذهني للأشياء ، والوجود الخارجي يستلزم ان يكون مدلول الكلام اللفظي ، سواء كان من الاعراض ، كاللبياض والسواد ، وما إلى ذلك ، أو من الجواهر ، كالاجسام - قائماً بذات الله ، وقديماً ، وذلك بدسي البطلان .

٦ - وتوهم انه قد يوجد قسم ثالث هو الثبوت ، وهو غير الوجودي الذهني ، والخارجي ، فيمكن أن يقولوا بأن الكلام النفسي ثابت ، من الاعيان الثابتة ، وهي منفكة عن الوجودين الذهني ، والخارجي كما هو منذهبهم - مدفوع بأنه تحقق في الفلسفة انه لا ثبوت للأشياء ،

منفكة عن الوجودين ، الذهني ، والخارجي .

٧ - مضافاً إلى ان قيام الثابت في ذات الله كقيام الموجود الخارجي ، أو الذهني في ذاته غير معقول .

٢ - انا لا نجد في انفسنا شيئاً وراء العلم بدلول الخبر في الاخبار ، والارادة والكره في الأمر والنهي ، وغير التني والترجي والاستفهام فيها يسمى بالكلام النفسي ، ولا ريب في ان تعقل الشيء فرع تصوره بداهة .

وقد اعترض على هذا الوجه ، بأنه يوجد وراء العلم ، في الاخبار نسبة أحد طرفيه إلى الآخر ، وهي قائمة بنفس المتكلم ، ومغايرة للعلم ، لأن المتكلم قد يخبر بما لا يعلمه ، ويوجد وراء الارادة في الأمر - الطلب ، وهو مغاير للارادة ، لأنه قد يأمر الأمر بما لا يريد ، كالخبر لعبده هل يطيعه أو لا ، بل ربما يريد عدم الفعل ، كالمعتذر من ضرب عبده لعصيانه ، وهكذا في النهي ، فإنه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه ، بل يريد به ؛ كما في صورتي الاختيار والاعتذار .

٨ - ولكنه يحاب على ذلك :

اولاً : بأن الاشاعة لم يعبروا عن الكلام النفسي بشيء ، إلا في الامر ، إذ عبروا عنه بالطلب ، ولم يعبروا عنه في غيره بشيء ، وكل ما قالوه انه عبارة عن المعنى القائم في النفس .

ثانياً : ان الكلام النفسي ، إما صورة الكلام اللفظي ، كما عبر به بعض العلماء ، أو الشأن الإلهامي ، الذي هو صورة العلم ، الذي هو صورة المعلوم ، كما عبر به صاحب مجلة المنار ، والنسبة ليست كذلك .

ثالثاً : المنع ، من ان الاخبار يكون بلا علم مطلقاً ، وانما يكون بلا علم تصديقي ، والمعلم اعم من التصور والتصديق في المقام ، وإلا لما كان فعلاً اختيارياً ، ففي الاخبار يوجد العلم بمعنى تصور مدلول الخبر ، وإن لم يكن فيه التصديق .

رابعا : لو سلم ذلك ، فإن المراد بالقول انا لا نجد في أنفسنا شيئا وراء العلم ، انه ليس وراء أركان الجملة الخبرية ، من الكلام اللفظي شيء غير العلم ، اما النسبة فهي أحد أركان الجملة الخبرية ، إذ هي ثبوت نسبة أحد الطرفين إلى الآخر ، فالنسبة أحد أركان الكلام اللفظي في الجملة الخبرية .

خامسا : ان الطلب ليس غير الإرادة ، كما حقق ذلك في اصول الفقه ، بل هو نفسها مفهوما ومصداقا ، بمعنى اتحاد الإرادة الانشائية ، مع الطلب الانشائي مفهوما ومصداقا ، واتحاد الإرادة الحقيقية ، مع الطلب الحقيقي كذلك ، ففي حال الاختبار ، والإعتذار في الأمر والنهي يكون هناك طلب إنشائي ، وإرادة إنشائية ، ونهي إنشائي ، وكراهة إنشائية ، ولا إرادة حقيقية ، ولا كراهة كذلك .

٩ - وقد أجاب المحقق الشيخ عبد الرزاق اللاهيجي في الشوارق ص ١٥٨ ، اما عن الاخبار عما لا يعلم ، في صورتى الاختبار والاعتذار بوجهين :

١ - ان الاخبار صورة اخبار ، لا اخبار حقيقي .

٢ - ان المراد بالعلم بدلول الخبر في الاخبار ، اعم من الاعتقاد ، واما عن صورتى الامر والنهي ، بأن الموجود صورة الامر والنهي ، لا حقيقتها ، حيث لا طلب أصلا .

١٠ - ويعترض عليه ان الاخبار ، في صورتى الاختبار والاعتذار اخبار حقيقي ، وإن لم يكن هناك تصديق بثبوت النسبة ، ففي صورة الاخبار كذبا ، يوجد اخبار حقيقية ، مع علم الخبر بعدم ثبوت النسبة ، ومع ذلك فهو اختبار حقيقة ، كما انه في الامر والنهي ، اختباراً ، او اعتذاراً يوجد طلب إنشائي في الامر ، وإرادة إنشائية فيه ، وكذلك في النهي يوجد طلب إنشائي ، وكراهة إنشائية ، لا صورة الامر والنهي ، فقوله لا يوجد طلب اصلا غير صحيح ، بل لا طلب حقيقي وان كان طلب إنشائي ، وإلا لما حصلت المخالفة ، لو عمى العبد ذلك .

٣ - من الأدلة على بطلان الكلام النفسي ، انه لو سلم تصوره ، فانه لا دليل يدل عليه ، وأدلتهم على ذلك باطلة ، كما سيأتي :

٤ - قوله تعالى « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله » (١) إذ يدل ذلك على أن الكلام اللفظي في القرآن هو كلام الله ، والاصل في الاستعمال الحقيقية لا المجاز .

٥ - ما ورد عن النبي (ص) أنه قال « إن هذا القرآن المسموع هو كلام الله » وادعي تواتر هذا الحديث .

سبب ذهاب الأشاعرة إلى الكلام النفسي وادلتهم على ذلك :

١١ - أن السبب الذي حدا بالأشاعرة إلى القول بالكلام النفسي ، أنه تواتر عن جميع الأنبياء أن الله متكلم ، وأن المتكلم من قام به الكلام ، قياماً حاولياً ، كقيام البياض ، بالابيض ، وأن الكلام بمعناه الحقيقي اصوات وحروف ، مترتبة متعاقبة ، دالة على معنى - هو حادث ، لا يصح قيامه بالقديم ، لئلا يلزم قيام الحادث بالقديم ، فذهبوا إلى أن وراء الكلام اللفظي ، كلاماً نفسياً مدلولاً للكلام اللفظي ، هو صفة الله ، وقديم قائم ، بقديم وقالوا أنه المعنى الحقيقي للكلام ، واستدلوا على ذلك بوجوه :

١ - أنه لو كان الله متكلماً بكلام لفظي ، لزم قيامه به قياماً حاولياً ، كقيام البياض بالابيض ، إذ ليس المتكلم إلا من قام به الكلام ، لا من أوجده في جسم آخر ، فإن موجد الحركة في جسم آخر ، لا يقال له متحرك ، والكلام بمعناه اللغوي لا يصح قيامه به لحديثه ، وإلا لزم قيام الحادث بالقديم ، وهو غير جائز ؛ فلا بد من كلام نفسي يكون صفة له ، وهو قديم :

٢ - بيت الشاعر الاخطل :

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

٣ - أن نجد في انفسنا ، حال الاخبار والاستخبار ، والامر والنهي ، وما إلى ذلك معاني يعبر عنها بهذه الالفاظ ، وهذه المعاني هي الكلام النفسي . الذي يدل عليه الكلام اللفظي ، وهو قديم يصح اتصافه به .

(١) آية ٧ التوبة

١٢ - قال الفيومي في المصباح المنير ص ٨٧ « والكلام في اصل اللغة عبارة عن اصوات متتابعة لمعنى مفهوم ، وفي اصطلاح النحاة هو اسم لما تركب من مسند ومسند اليه ، ولا يكون إلا مفيداً عندهم ، إلى ان قال - قال الأمدي وجاعة ، وليس المراد من اطلاق لفظ الكلام ، إلا المعنى القائم في النفس ، وهو ما يجده الانسان في نفسه ، إذا أمر غيره ، أو نهى أو أخبره ، أو استخبر منه ، وهذه المعاني هي التي يدل عليها بالمبارات ، وينبئ عليها بالاشارات ، لقوله ان الكلام لفي الفؤاد البيت ، ومن جعله حقيقة في اللسان فاطلاق اصطلاحى ، ولا مشاحة في الاصطلاح . »

٤ - قول القائل في نفسي كلام ، وروي عن عمر (رض) يوم السقيفة أنه قال زورت في نفسي كلاما ، فلما صعد ابو بكر (رض) المنبر تكلم بما زورته في نفسي ، ومعنى ذلك انه هبأ في نفسه كلاما ، فأطلق الكلام على ما في نفسه .

٥ - قوله تعالى « يقولون في انفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول » (١١) .

١٣ - ويعترض على الوجه الاول بوجهين :

١ - انه لا يلزم من وصفه تعالى ، بأنه متكلم ، ان يقوم الكلام به قياما حلوليا ، كقيام البياض بالابيض ، وانما يلزم أن يكون متصفا به ، بنحو من انحاء الاتصاف ، من صدور كالضارب بالضرب ، والخالق بالخلق ، والرازق بالرزق ، أو بنحو الوقوع عليه ، كالمضروب بالضرب ، أو بنحو الحلول فيه ، كالابيض بالبياض ، أو بنحو الملكة كالمجتهد بالاجتهاد ، أو بنحو الامتهان كاللابن والتسأمر لبائتمها ، أو بنحو الاعتبار كالفوقية والتحتية ، أو بنحو الاتحاد وجوداً ، كاتصاف الله بصفاته على الصحيح ، وهنا اتصافه تعالى بالكلام ، بنحو الصدور عنه ، كاتصافه بالخالق والرازق ، وعسدم اطلاق اهل العرف على تعدد انحاء الاتصاف لا ينفي ذلك ، فان نظرهم يعتبر في تشخيص المفاهيم ، لا المصاديق ، كما حقق في اصول الفقه .

١٤ - اما استدلالهم ، بأنه لا يسمى موجد الحركة في جسم آخر متحركاً ، فانه غير صحيح ، لأن اتصاف الله تعالى بالتكلم ليس من قبيل التحرك ، بل من قبيل الخلق

والرأى ، لكون الاتصاف به بنحو الصدور عنه ، لا القيام به كالتحرك ، كما ذكر .

٢ - ان كون الكلام اللفظي من الحوادث لا يمنع من اتصاف الله تعالى به مطلقا ، وإنما يمنع ، اذا كان اتصافه به بنحو الحلول ، لا بنحو الصدور عنه ، كما في مثل الرأى والحال ، وما إلى ذلك من صفات الفعل ، فلا مانع من اتصافه به .

١٥ - وقد اعترض عليه الشيخ « عبد الرأى اللاهيجي » في شرح النجريد ص ٢٨٢ بما نصه « ان المتكلم من قام به الكلام ، بمعنى التكلم وهو القدرة على إيجاد الكلام ، بمعنى ما به التكلم ، وهو ما يلقبه المتكلم الى غيره لإظهار ما في ضميره ، من الالفاظ الدالة على المعاني بحسب الوضع ، وليس المتكلم من قام به الكلام بمعنى ما به التكلم ، وإلا لزم كون الهوى متكلماً ، لكون الالفاظ قائمة به ، وحينئذ يكون الامر في صيغة الفاعل هنا ، وفي صفة المتحرك امثال ذلك ، وعلى سبيل واحد » .

١٦ - ويعترض عليه بأن الكلام والتكلم لغة وعرفاً ، بمعنى موجد الكلام ، بمعنى ما يتكلم به ، ودعوى ان المتكلم من قام به التكلم ، بمعنى القدرة على إيجاد الكلام ، بمعنى ما به التكلم لا دليل عليها .

١٧ - ويعترض على الوجه الثاني بوجه :

١ - انه لا دليل على حجية هذا البيت من الشعر ، حتى يحتج به لذلك في قبالة المتكبرين له ، اذ هو قول شاعر لا نبي ، ولا وصي نبي .

٢ - انه لا دلالة فيه على مدعاه ، انه امر مغاير للعلم في الاخبار ، والارادة في الامر ، والكراهة في النهي ، لكون هذه الامور ، وما الى ذلك ، كالتمني والترجي ، والاستفهام ايضا في النفس ، اذ كل كلام يدل بالالتزام على معنى قائم في النفس ، من العلم في الاخبار والاستخبار ، والتمني والترجي ، والاستفهام في تلك الصيغ ، والارادة في الامور ، والكراهة في التواهي الى غير ذلك ، ومن المحتمل ان يكون مراد الشاعر ذلك ، فلا يدل على المدعى .

١٨ - وتوهم ان ذلك خلاف الظاهر ، فلا يصار اليه ، مدفوع بأن مخالفة الظاهر لازمة

على كل حال ، اذ اطلاق الكلام على المعنى النفسي من مخترعات الاشاعرة ، ولا اطلاع
لأهل العرف عليه .

١٩ - قال الشيخ عبد الرازق اللاهيجي في الشوارق ص ٢٨٢ « وانما العجب انه من
أبن عرفوا ان مراد الشاعر مما في الفؤاد ، غير الامور المذكورة التي يسمونها كلاماً نفسياً ،
مع اني لا اظن ان قائلًا يجد في نفسه هذا الأمر المحال ، ونعم ما قال المصنف في نقد المحصل ،
فقد صارت مسألة قدم الكلام ، إلى أن قام العلماء فيها ، وقعدوا ، وضرب الخلفاء
الأكابر لأجلها بالسوط ، بل بالسيف - مبنية على هذا البيت الذي قاله الأخطل ، والاعجب
تكفيرهم من يأبى القول بهذا الأمر المحال » .

٣ - ان البيت لا يدل على ان اطلاق الكلام على الكلام النفسي اطلاق حقيقي ، كما هو
المدعى ، لاحتمال ان الشاعر قال ذلك اعتقاداً منه ان الكلام هو الكلام النفسي تقليداً ،
أو انه على نحو من التجوز ، من باب اطلاق اسم الدال على المدلول ، لأن المقصود الأصلي
من الكلام ، هو الدلالة على ما في النفس ، من المعاني ، فكأنه هو الكلام تجوزاً .

وعلى الوجه الثالث منع أن يكون في النفس وراء العلم في الإخبار والاستخبار ،
والإرادة والكرهية ، في الأمر والنهي ، وما إلى ذلك شيء يسمى بالكلام النفسي ، يكون
هو الكلام حقيقة .

٢٠ - وعلى الوجه الرابع والخامس بوجوه :

١ - انه من المحتمل ان معنى في نفسي كلاماً ، وزورت في نفسي كلاماً ، ويقولون في
أنفسهم ، بمعنى صورت في نفسي كلاماً ، لو قلته لكان هذا الكلام ، ومع هذا الاحتمال
يبطل الإستدلال .

٢ - انه لا يدل على مدعاهم ، انه غير العلم ، والارادة ، والكرهية ، وما إلى
ذلك .

٣ - انه لا يدل على انه معنى حقيقي لفظ الكلام ، كما هو المدعى .

٤ - انه فسر قوله تعالى « ويقولون في أنفسهم » بأنه يقول بعضهم لبعض ، ومع

احتمال ذلك ، فلا يدل على الكلام النفسي .

ما يعترض به على مذهب أبي الحسن الأشعري وأتباعه :

٢١ - أن مذهب الشيخ « أبي الحسن الأشعري » وأتباعه ، من جمهور أهل السنة وغيرهم ، كما فهمه أتباعه من المتكلمين وغيرهم ، أن الكلام حقيقة في الكلام النفسي ، وبماز في الكلام اللفظي ، أن هذا المذهب يعترض عليه بأمور .

١ - أنا لا نجد في إطلاق الكلام على اللفظي مسامحة ، ولا لحاظ علاقة ، وذلك يدل على أن الكلام اللفظي ليس معنى مجازياً .

٢ - أنه يصح سلب الكلام عن المعنى النفسي عرفاً ، وذلك دليل على أنه معنى مجازي للفظ الكلام .

٤ - أنه ينبغي أن لا يكفر من أنكر كلامية شيء من القرآن حقيقة ، مع أنه علم بالضرورة من الدين ، أنه كلام الله حقيقة .

وتوهم أن المعلوم بالضرورة من الدين إنما هو كلام الله ، أما أنه كلام حقيقي ، فلم يعلم ذلك بالضرورة - مدفوع بأن المعلوم بالضرورة من الدين ، أنه كلام الله حقيقة ، لا الأمم منه ومن المجاز .

٢٢ - وتوهم الفاضل القوشجي في شرح «التجريد» ص ٣١- أنه إنما يكفر من أنكر أن القرآن كلام الله ، إذا اعتقد أنه ليس كلام الله ، بل من مخترعات البشر ، أما لو اعتقد أنه ليس كلامه ، بمعنى أنه ليس صفة قائمة بذاته ، بل هو دال على ما هو صفة حقيقة ، وهو من مبتدعات الله ، ومخترعاته ، بأن أوجده على لسان الملك ، وفي لسان النبي ، أو أحد نقوش دالة عليه في اللوح المحفوظ ، فليس من الكفر في شيء ، بل هو مذهب الأشاعرة ، فلا ينبغي أن يتوهم كونه كفراً - مدفوع أيضاً بأن المعلوم بالضرورة من الدين ، أن القرآن كلام الله حقيقة ، فمن أنكره يكفر ، وإن لم يعتقد أنه كلام البشر .

٥ - أن المتبادر من الكلام هو الكلام اللفظي ، وذلك علامة المجازي في الكلام النفسي .

٦ - أنه يلزم أن لا يكون التحدي ، والمعارضة - لكلام الله الحقيقي ، وذلك بخلاف

للضرورة من الدين .

٧- أنه يلزم ان لا يكون المقروء ، والمحفوظ - كلام الله حقيقة ، وذلك يخالف للضرورة من الدين ، إلى غير ذلك من الاعتراضات الكثيرة ، التي لا تحفى على الجاهل ، فضلا عن العالم .

وقد فسر صاحب المواقف كلام « الشيخ الاشعري » ، حسب ما ذكره « القوشجي » في شرح التجريد ص ٢٠٤ بما ملخصه : ان الشيخ قال ان الكلام حقيقة هو المعنى النفسي ، ولفظ المعنى له اطلاقان ، الاول مدلول اللفظ ، والثاني الامر القائم بالغير ، ومراد الشيخ بالمعنى النفسي ، الاطلاق الثاني ، وذلك يشمل الكلام اللفظي ، ويكون المعنى النفسي شاملا للفظ المعنى ، وهو قائم بذات الله تعالى ، وهو مكتوب في المصاحف ، مقروء بالأسن ، محفوظ في الصدور ، وهو غير الكتابة ، والقراءة ، والحفظ الحادثة ، وترتب الحروف ، وتعايقها انما هو في التلفظ ، فهو حادث ، والملفوظ قديم ، فالأدلة الدالة على حدوثه يجب حلها على التلفظ ، لا الملفوظ جمعا بين الأدلة .

٢٣ - ويعارض عليه :

أولا : ان التفرقة بين التلفظ والملفوظ ، والترتب والحدوث ، في الاول ، دون الثاني مع اتحاد حقيقتها تفرقة لا دليل عليها ، ولذا قال « القوشجي » في ص ٢٤١ ، وما ذكره أي صاحب المواقف من ترتب الحروف ، انما هو في التلفظ دون الملفوظ ، فالتلفظ حادث دون الملفوظ ، فذلك أمر خارج عن طور العقل .

ثانياً : انه تفسير يخالف لظاهر كلام الشيخ ، إذ يفهم من حصره الكلام في المعنى النفسي انه حقيقة فيه ، وبجاز في اللفظي ، ولذا فهم جميع المتكلمين من كلامه ذلك .

ومن الغريب ما رأيته في « قواعد العقائد للقرطبي » ص ٢٤ و ٢٥ حيث قال ما نصه : « الاصل السادس انه سبحانه متكلم بكلام ، وهو وصف قائم بذاته ليس بصوت ، ولا حرف ، بل لا يشبه كلامه غيره ، كما لا يشبه وجوده وجود غيره ، والكلام الحقيقي كلام النفس ، وانما الأصوات قطعت حروفاً بالدلالات ، كما يدل عليها قارة بالحركات والاشارات وكيف التبس هذا على طائفة من الأغبياء ؟ ، ولم يلتبس على جهة الشعراء ،

(١) هو ابو حامد حجة الاسلام محمد القرطبي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ

حيث قال قائلهم « إن الكلام لفي القواد » البيت إلى أن قال ، ومن استبعد ان يسمع موسى عليه السلام كلاماً ، ليس بصوت ولا حرف ، فليستنكر أن يرى في الآخرة موجوداً ليس بحسم ، ولا لون ، ولا قدر و كمية ، وهو الى الآن لم ير غيره ، فليعقل في حاسة السمع ما عقله في حاسة البصر ، وإن عقل ان يكون له علم واحد هو علم بجميع الموجودات ، فليعقل صفة واحدة للذات ، هو كلام بجميع ما دل عليه بالعبارات ، وإن عقل كون السموات السبع ، وكون الجنة والنار مكتوبة في ورقة صغيرة ، ومحفوظة في مقدار ذرة من القلب ، وإن كل ذلك مرئي في مقدار عدسة من الحدقة ، من غير ان تحمل ذات السموات ، والارض والجنة والنار في الحدقة ، والقلب والورقة ، فليعقل كون الكلام مقروءاً بالألسنة ، محفوظاً في القلوب ، مكتوباً في المصاحف من غير حلول ذات الكلام فيها ، إذ لو حلت بكتاب الله ذات الكلام في الورق ، حل ذات الله تعالى في كتابة اسمه في الورق ، وحلت ذات النار بكتابة اسمها في الورق ، ولا حترق .

٢٤ - ويعترض عليه بوجه :

١ - ان رؤية موجود في الآخرة ليس بحسم ، ولا لون ، ولا قدر ، ولا كمية محال ، كما ثبت آنفاً ، والله لا يرى في الآخرة ، كما ان سماع كلام بلا صوت ، ولا حروف كذلك ، وهذا منه مبني على ان كل موجود قابل للرؤية والسماع ، بلا واسطة حاسة بصر ، ولا سمع ، بنحو المعجزة ، وخرق العادة ، وذلك غير صحيح .

٢ - ان قياس الكلام على العلم بجميع الموجودات ، قياس مع الفارق ، فان التكلم لا يكون بالإشراق ، وإنما يكون بالألفاظ ، التي هي حروف دالة على معنى .

٣ - ان عقل كون السموات السبع ، وكون الجنة والنار مكتوبة في ورقة ، محفوظ في مقدار ذرة من القلب ، وإن كل ذلك مرئي في مقدار عدسة من الحدقة ، والقلب والورقة ، لا يوجب عقل كون الكلام مقروءاً بالألسنة ، محفوظاً في القلوب ، مكتوباً في المصاحف من غير حلول ذات الكلام فيها ، فان ذلك قياس مع الفارق ، لأن المقروء لا يكون إلا كلاماً ، والمكتوب لا يكون إلا ذلك ، لا عين الشيء بخلاف المرئي والمحفوظ ، فان القائم في القلب والعين صورهما ، لا عينها .

٢٥ - اما قوله اذ لو حلت بكتاب الله ذات الكلام في الورق ، لحل ذات الله تعالى بكتابة اسمه في الورق ، وحلت ذات النار بكتابة اسمها في الورق ولا حرق ، فانه كلام يضعك الشكلى ، إذ أي ملازمة بين حلول ذات الكلام في الورق ، وحلول ذات الله تعالى بكتابة اسمه في الورق ، وحلول ذات النار بكتابة اسمها في الورق ، ولا حرق الورق ، فان ذات الكلام حقيقة الاصوات والحروف ، فذات الكلام تحل في الورق ، ولكن ذات الله ليست عين لفظ اسمه ، حتى إذا حل في الورق حل هو في الورق ، وكذلك ذات النار ليست عين لفظها ، حتى تحل بكتابة اسمها في الورق ويحترق .

{مضاف الى انه يرد عليه جميع ما يرد ، على ان الكلام حقيقة في النفسي مجاز في اللفظي ، التي ذكرت آنفاً .

ادلة اثبات صفة التكلم لله بالمعنى الصحيح:

٢٦ - لقد ذكرت آنفاً ان الله تعالى صفة التكلم ، بالمعنى الذي ذهب اليه ، جمهور الشيعة الامامية ، والدليل على ذلك امور :

١ - انه قوام عن جميع الانبياء ، انه تعالى متكلم ، والعقل لا يجوز ان يكون كلامه بلسان وشفتين ، لان ذلك من عوارض الجسم ، فلا بد أن يكون كلامه على خلافه كلامنا ، وليس ذلك إلا بمعنى إحياء الكلام .

٢ - ان قدرته تعالى عامة لجميع الممكنات ، كما ثبت آنفاً ، والكلام من جلتها ، فيكون قادراً على احياءه ، ويتصف به .

٣ - ان صفة التكلم من صفات الكمال ، وفقدتها صفة نقص ، والله سبحانه منزّه عن النقص فلا بد من كونه متكلماً .

٤ - انه ثبت آنفاً ، انه تعالى كامل فوق كل كمال ، فلو لم يكن متكلماً ، لم يكن كاملاً فوق كل كمال ، وذلك يستلزم حاجته الى ما نقص منه ، ويخرج عن كونه واجباً ، وكل ذلك مخالف لمبدأ الهوية ، ومن ذلك يعلم انه صادق في كلامه ، فان الكذب قبيح ،

والقبح لا يجوز عليه ، حتى عند الأشعري المنكر للحسن والقبح العقليين .

مضافاً إلى أن الله حكيم ، والكذب يتنافى الحكمة ، لأنه يوجب عدم الوثوق بكل ما يخبر به ، من شؤون الدنيا والآخرة .

قدم كلامه وحدثه :

٢٧ - لقد اختلف المسلمون في قدم كلامه تعالى وحدثه ، كما اختلفوا في معنى كلامه ، فذهب الأشاعرة ، ومن تبعهم من جمهور أهل السنة وغيرهم ، والحنابلة من المشبهة إلى قدمه ، وحكروا بكفر من قال بحدثه ، فقد نقل عن أبي حنيفة ، وتلميذه أبي يوسف ، أنها بعد مباحثة دامت ستة أشهر أوسنة ، أفتيا بكفر من قال بحدث القرآن ، ولقد غالى بعض الحنابلة ، فقال بقدم جلد المصحف ، وغلافه ، وحبره ، وذهب الصكرامية والمعتزلة ، والإمامية - إلا من شذ منهم ، والمرجئة - إلا من شذ عنها ، وجماعة من أصحاب الحديث وأكثر الزيدية ، والخوانسار إلى حدثه ، وهذا هو الصحيح ، والدليل على ذلك أمور :

١ - نص القرآن على ذلك ، وهو قوله تعالى « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون » (١) ، والذكر هو القرآن ، بدليل قوله تعالى « وأنه لذكر لك ولقومك » (٢) .

٢ - أنه علم بالضرورة من دين محمد (ص) حق عند العوام والصبيان ، أن القرآن هو هذا الكلام المؤلف ، المنتظم من الحروف المسموعة ، المبتدأ بالسلسلة ، والمحتم بالناس ، وعليه إجماع السلف ، وأكثر الخلف .

٣ - أن ما اشتهر وثبت بالنص والإجماع ، من خواص القرآن ، إنما يصدق على هذا المؤلف الحادث ، لا المعنى القديم ، وتلك الخواص كونه ذكراً ، لقوله تعالى « وهذا ذكر مبارك » (٣) ، وقوله تعالى « وأنه لذكر لك ولقومك » وكونه عربياً لقوله تعالى

(١) آية ٢ الانبياء (٢) آية ٤٤ الزخرف

(٣) آية ٥٠ الانبياء

« إنا أنزلناه قرآناً عربياً » ^(١) ، وكونه تنزيلاً على الناس ، وكونه مسموعاً ومكتوباً ، إلى غير ذلك .

٤ - ان حقيقة الكلام . كما ذكر آنفاً هو المؤلف من اصوات وحروف متتابعة ، يوجد اللاحق بعد السابق ، وكلام الله كذلك ، وكل مؤلف من اصوات وحروف كذلك ، فهو حادث ، فكلام الله حادث .

٥ - ان في القرآن اخبارات بنحو المضي ، نحو قوله تعالى « لقد أرسلنا نوحاً إلى قومه » ^(٢) . ونحو قوله تعالى « إنا لما طغى الماء حملناكم في الجارية » ^(٣) ، إلى غير ذلك من الآيات ، فلو كان كلامه قديماً لكان أزلياً ، والازل لا ماضي فيه ، ولا حال ، ولا استقبال ، فيلزم الكذب في اخباره تعالى ، تعالى الله عن ذلك .

٦ - ان كلامه تعالى يشتمل على اوامر ، ونواهي ، واخبار ، واستخبار ، ونداء ، وغير ذلك ، فلو كان قديماً للزم الامر بلا مأمور ، والنهي بلا منهي ، والاخبار بلا سامع ، والاستخبار والنداء بلا مخاطب ، وذلك عبث لا يجوز عليه تعالى .

٧ - انه لو كان كلامه قديماً أزلياً لامتنع عدمه ، لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه بالضرورة ، وذلك يستلزم استمرار التكليف في الآخرة ، وذلك عبث لا يجوز عليه تعالى .

٨ - لو كان كلامه قديماً أزلياً لاستمر ازلاً وابدأً ، فلم يختص كلامه في محل دون محل ، ويلزم من ذلك ان لا يختص مكالمته لموسى في الطور ، في زمن دون آخر ، وذلك باطل بالاتفاق .

٢٨ - وقد اعترض الفاضل « القوشجي » على الامور المذكورة في شرح التجريد ص ١٩ ، اعلى الدليلين الثاني والثالث فبأنه لا نزاع في ان لفظ الكلام يطلق بالاشتراك اللفظي على المعنى النفسي ، وعلى المؤلف من الاصوات والحروف الحادث ، واليه ترجع الخواص ، وهو المتعارف عند العامة ، والقراء والاصوليين ، والفقهاء ، واطلاق هذه الخواص على

اللفظي ليس بمجرد انه دال على كلامه القديم ، حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى ، لكن هذا الاطلاق مجاله ، بل لان له اختصاصا آخر به تعالى ، وهو انه اخترعه ؛ بأن اوجد اولاً الاشكال في اللوح المحفوظ ، لقوله تعالى « بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ » والاصوات في لسان الملك ، لقوله تعالى « انه لقول رسول كريم » .

وأما على الخامس فبمنع اتصاف الكلام بالماضي والحال والاستقبال في الازل ، وانما يتصف بها فيما لا يزال ، باعتبار التعلقات وحدث الأزمنة والاقوات ، وبمثل ذلك اعترض على السادس من انه ليس في الازل اخبار ولا امر ولا نهى ، وما الى ذلك ، واما على السابع والثامن فبأن كلامه تعالى ، وإن كان قديماً أزلياً لكن تعلقاته بالاشياء حادثة بإرادة من الله ، فيتمتلك الامر بصلاة زيد بعد بلوغه ، وينقطع عند موته ، ويتعلق الكلام مع موسى في الطور ، وانما يكون ذلك فيما لا يزال ، باعتبار التعلقات والاشخاص وحدث الأزمنة والاقوات .

ثم قال وهذا يخرج الجواب على وجه آخر ، وهو ان القديم تستوي نسبته إلى جميع ما يصح تعلقه به ، كما في العلم فيتمتلك الامر والنهي بكل فعل ، حتى يكون به المأمور منهية عنه ، وبالعكس ، واللازم باطل قطعا ، لأن ذلك اجتماع الضدين وهو محال ، وهذا الوجه منهم إلزامي للاشاعة حيث لا يقولون بالحسن والقبح العقلين ، ليمنعوا صحة تعلق الامر بما يتمتلك به النهي .

٢٩ - ويعترض عليه :

أولاً : بأن الكلام حقيقة في الكلام اللفظي ، دون المعنى النفسي ، كما ثبت آنفاً ، فالاشتراك اللفظي بينها ممنوع .

ثانياً : انه لا يعقل قديم تكون تعلقاته حادثة ، إذ إن التعلقات هي ارتباط للقديم بالحدث ، فلا يعقل أن تكون حادثة ، مع قدم احد طرفيها ، فالجواب بذلك غير صحيح .

استدلال الاشاعة على قدم كلام الله :

٣٠ - لقد استدل الاشاعة على قدم كلام الله بأمرين :

١ - انه ثبت ان الله متكلم بالضرورة من الدين ، ومعنى ذلك قيام كلامه به ، فلو كان كلامه أصواتا وحروفاً حادثين للزم قيام الحادث بالقديم ، وذلك باطل ، كما ثبت آنفاً ، ولذا ذهبوا الى الكلام النفسي ، وهو قديم لديهم .

٢ - انه لو لم يكن قديماً لكان الله غير متكلم في الأزل ، ويلزم من ذلك أن يكون ناقصاً ، ثم صار كاملاً فيما بعد ، وذلك باطل ، فلا بد من كون كلامه قديماً .

٣١ - ويعترض على الأمر الاول بوجهين :

١ - ان كونه تعالى متكلماً لا يستلزم قيام كلامه به ، إذا كان بمعنى إيجاد الكلام كما ذكر آنفاً .

٢ - انه كما ان قيام الحادث بالقديم باطل ، فكذلك قيام القديم بالقديم ، إذ يلزم منه تعدد القدماء ، والحال لا قديم إلا الله .

٣٢ - ويعترض على الأمر الثاني ، بمنع الملازمة لو كان معنى كونه متكلماً انه موجد الكلام ، بمعنى الاصوات والحروف ، كما هو الصحيح ، فانه من فعله ، وهو مختار فيه ، فله أن يوجد في الأزل ، وله أن لا يوجد فيه ، وعدم إيجاده بالاختيار لفعله لا يعد نقصاً ، نعم انما يكون نقصاً لو كان ذلك لعدم قدرته عليه في الأزل ، وليس كذلك ، فان قدرته ازلية ، وعامة لكل شيء .

٣٣ - ومجمل القول انه تعالى متكلم بمعنى موجد الكلام وان كلامه سواء كان بمنه أو بالمصدر أو اسماً لنفس الاصوات المشتمة على حروف دالة على معنى - من صفات الفعل كالحائق والرازق من صفاته ، وما إلى ذلك ، وهو حادث ، والقول بقدمه مع قيامه بذات الله قياماً حاكولياً ، قول بتعدد القدماء ، وهو باطل ، فإذا كان القول بحدوثه يوجب الكفر كما ذهب إلى ذلك « أبو حنيفة وتلميذه أبو يوسف » ، فالقول بقدمه أولى بإيجابه الكفر ، لأنه قول بتعدد

القدماء ، وذلك يوجب الكفر بإجماع المسلمين ، فلماذا يكفر القائل بخلق القرآن وحدوثه ، ولا يكفر من قال بقدمه مع استلزامه تعدد القدماء ؟ .

حكيمته في فعله :

١ - لقد اتفق المسلمون على ان الله حكيم في فعله ، ومن معاني الحكمة في اللغة ما يرجع إلى فعل ما فيه فائدة عامة ، أو خاصة ، في قبالة العبث الذي هو فعل ما لا فائدة فيه ، كما ذكر أهل اللغة .

٢ - والدليل على ذلك امور :

١ - نص القرآن ، قال تعالى « وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لا عبث » (١) ، وقال تما « وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون » (٢) .

٢ - انه لو لم يكن لفعله فائدة ، لكان فعله عبثاً ، والله تعالى منزّه عن العبث ، لأنه قبيح ، ولان فعله اما الحاجة اليه ، لجلب نفع ، او دفع ضرر ، أو لجهل بقبحه ، وكل ذلك محال عليه تعالى .

٣ - ان الله تعالى ، كما ثبت آنفاً كامل فوق كل كمال ، فلو لم يتصف بالحكمة ، لأمكن من هو اكمل منه ، وهو من له الحكمة ، والمفروض انه كامل فوق كل كمال ، فيلزم ان لا يكون الكامل فوق كل كمال ، كاملاً فوق كل كمال ، وذلك مخالف لمبدأ الهوية .

٤ - انه لو لم يتصف بالحكمة لاتصف بفقدائها أو بضدها العبث ، وفقد الحكمة والعبث نقص لا يجوز ان عليه تعالى .

٣ - أما الاعتراض بأنه لو كان لفعله فائدة ، لكان غرضاً له ، بمعنى الغاية الداعية إلى الفعل ، والغاية هي سبب لفاعلية الفاعل ، ويلزم من ذلك أن يكون مستكلاً بها ، وذلك يستلزم حاجته إليها ، والحاجة تنافي وجوب وجوده ، لأنها من لوازم الامكان ، ولذا ذهب

الإشاعة إلى ان أفعال الله لا تعمل بالأغراض . فقد أجيب عنه بوجوه :

١ - ما أجاب به الشيعة الإمامية من ان الغرض غير الغاية ، التي هي سبب لفاعلة الفاعل ، وليست الغاية مرادفة للغرض ، فان الغرض هو الحكمة التي يشتمل عليها الفعل ، وليست سبباً داعياً اليه ، بخلاف الغاية التي هي السبب الداعي إلى الفعل تصوراً ، والمسببة عنه خارجاً ، كغاية الحصول على الماء في حفر البئر ، خلافاً للفلاسفة ، والإشاعة الذين يقولون بترادف الغاية مع الغرض ، ولذا يقولون بأن أفعال الله معللة بالأغراض بهذا المعنى والغاية من فعل الله ذاته ، بمعنى ان سبب فاعليته للفعل ذاته ، لا الغاية بالمعنى المصطلح فذاته كالغاية ، وإن لم تكن كذلك حقيقة ، لأنها ما يترتب على الفعل ، وذاته تعالى ليست كذلك .

٢ - ما أجابوا به أيضاً ، من أن الغرض من أفعال الله راجع إلى خلقه ، لا إليه تعالى ، وقد صرح بذلك « نصير الدين الطوسي » في « تجريد الكلام » ، وتلميذه « العلامة الحلي » في شرحه « كشف المراد » .

٤ - ويعترض على الوجه الاول بأن الغاية والغرض لفة ، وعرفاً بمعنى واحد وها لفطان مترادفان ، فما يلزم من أحدهما يلزم من الآخر بلا امتياز .

٥ - ويعترض على الوجه الثاني : بأن الغرض ، وإن كان راجعاً إلى الخلق ، فإنه لو لم يكن وجوده أولى به تعالى من عدمه ، لا يوجد له لأن ما يستوي وجوده وعدمه بالنظر إلى الفاعل ، أو كان وجوده مرجوحاً بالقياس إليه لا يكون داعياً اليه ، وإذا كان وجوده أولى به من عدمه ، واحتاج إليه يلزم استكمال به ونقصه بدونه .

٦ - وبجمل الاعتراض ان الغرض من فعل الله - سواء كان الله ، أو خلقه فهو مستكمل به وناقص بدونه ، وذلك يستلزم حاجته اليه ، وخروجه عن كونه واجباً .

٣ - ما أجاب به الفلاسفة ، ومحصله ان الغرض من فعل الله ذاته فذاته الفاعل ، والغاية والأغراض التي تترتب على أفعاله يوجد بها بواسطة ذاته ، فهي أغراض بالتبع لذاته ، بل هي بالمعنى الحرفي عين الربط والتبعية لذاته ، لأنه يجب ذاته ، ويحبسها بواسطة حب

ذاته ، لان من احب شيئاً احب آثاره ، ولذا قالوا بأن الله فاعل بالعناية ، أعني العلم بالنظام الاحسن ، لا بالقصد ، لان القصد لا بد فيه من الشوق ، والشوق لا يكون إلا لاحتاج اليه ، وذلك لا يجوز عليه تعالى .

٧ - وبجمل الجواب ان الله تعالى يوجد الفعل ، ويوجد الغرض بداعي حبه لذاته ، فليس لفعله غرض مغاير لذاته ، حتى يلزم من ذلك الحاجة اليه ، ويلزم نقصه بدونه ، وخروجه عن كونه واجباً ، وهذا هو الصحيح في الجواب .

لطفه ووجوبه عليه :

١ - لا مراة في ان الله تعالى له صفة اللطف وهو في اللغة أتى لعدة معان ، ومن جعلتها الرفق . قال تعالى « وهو اللطيف الخبير » ^(١) ، قال الشيخ الطريحي في مجمع البحرين ص ٢١ أي الرقيق بعباده الذي يوصلهم إلى ما ينتفعون به في الدارين ، والذي يهيء لهم ما ينتسبون اليه من المصالح ، من حيث لا يملكون ، ولا يحتسبون .

٢ - وفي اصطلاح المتكلمين ما يقرب الى الطاعة ، ويبعد عن المعصية ، ولا حظ له في التمكين من الفعل المطلوب فيه ، ولا يبلغ حد الاجاء ، كجذب شخص من محل الدعارة إلى مجلس العلم ، واحتزوا بقولهم لا حظ له في التمكين ، من وقوع الفعل بواسطة الآلات ، فانها ليست بلطف ، وإن كانت تقرب من الطاعة ، وتبعد عن المعصية ، لأن لها دخلاً في تمكين الفاعل من الفعل ، والتقيد بقولهم لا يبلغ حد الاجاء ، لمنافاة ذلك للتكليف ، الذي يشترط فيه الاختيار عقلاً لا الجبر ، وإلا لبطل الثواب والعقاب ، كما ثبت آنفاً

٣ - ولقد اختلف المسلمون في وجوب اللطف على الله - عقلاً - بالمعنى المصطلح عليه عند المتكلمين ، فذهب المعتزلة ، والشيعية الامامية ، والزيدية الى وجوبه عليه ، وذهب الاشاعرة الى عدم وجوبه ، كما نسب الخلاف فيه إلى « بشر بن المتمر » من قدماء المعتزلة ، وان نقل عنه انه رجع الى ذلك بعد مناظرة جرت بينه ، وبين بعض علماء المعتزلة ،

واللطف بالمعنى المصطلح عند المتكلمين ، لدى القائلين به على اقسام ثلاثة .

١ - ان يكون اللطف فعل الله ، كخلق القدرة للعبد ، وإكمال عقله ، ونصب الأدلة ، وتهئية وسائل فعل الطاعة ، وترك المعصية له .

٢ - ان يكون اللطف فعل المكلف نفسه ، كفكره ، ونظره في ما يجب عليه ، ويوصل إلى تحصيله .

٣ - ان يكون اللطف فعل غير هامين المكلفين ، كالنبي والامام وهو تبليغها ما تحمله من الدين ، والتصرف بما هو من وظيفتها .

وقالوا يجب على الله ان يفعل اللطف في القسم الاول ، وأن يعلم المكلف به ويوجهه عليه ويعرفه إياه في القسم الثاني ، وان يعلم المكلف ان الغير يفعل اللطف في الثالث ، وجميع ذلك لطف من الله تعالى .

٤ - والصحيح عدم وجوب اللطف عقلا على الله ، بالمعنى المصطلح لدى المتكلمين ، والدليل على ذلك ان العقل لا يستقل بوجوب اللطف على الله فيما كان اللطف منه بالمعنى المصطلح ، لدى المتكلمين ، إذ لو كان واجبا عليه تعالى ، لما تخلف ذلك في كثير من موارد اللطف منه تعالى ، كاللطف بالكافر ليؤمن ، وبالمساكين في اغنائهم ، والتوسعة عليهم ، وفي الداعين باستجابة الدعاء منهم ، وفي العاصين في تشديد البلاء عليهم ، وغير ذلك ، من الموارد ، كما لا يجب على أنبيائه ، وأوصياء انبيائه ، من اجل ذلك .

٥ - ولقد استدل القائلون بوجوب اللطف على الله بوجوه .

١ - هو انه تعالى متصف بالجلود ، ومقتضى ذلك ان لا ينزع المكلفين من صلاح ، ولا نفع ، واللطف صلاح لهم ، ونفع .

٢ - انه لو لم يفعل الله اللطف ، لكان ناقضا لفرضه ، وذلك قبيح لا يجوز عليه ، مثلا لو دعا رجل احدا الى طعامه ، وعلم انه لا يقبل الدعوة مالم يستقبله ، باستقبال خاص ، فوجب ذلك عليه ، وإلا كان ذلك غخلا بفرضه ، وهو قبيح ، وهذا الوجهان استدل بهما

الشبهة الامامية .

٣ - ما استدلل به المعتزلة ، وهو انه لو لم يفعل الله تعالى اللطف ، وفعل خلافه لكان ظلما ، والظلم قبيح لا يجوز عليه .

٦ - ويعترض على الوجه الاول ، ان كونه تعالى جواداً لا يستلزم وجوب اللطف عليه - عقلا بوجه من وجوه النزوم .

٧ - ويعترض على الثاني بالمتنع من لزوم نقض الغرض القبيح على الله لو لم يفعل اللطف ، فان اللطف ليس سببا كافيا لحصول غرضه ، حتى يلزم من عدم فعله نقض الغرض ، نعم يلزم من ذلك عدم حفظ الغرض ، وحفظ غرض الله تعالى ليس بواجب عليه - عقلا ، نعم نقض الغرض قبيح لا يجوز عليه .

٨ - مضافا الى انه لو سلم ذلك ، فانما يجب اللطف عند الثنائين به عند وجود مقتضيه ، ووجود شرطه وعدم مانع منه ، بالنسبة إلى فاعله وإلى قابله أي الملتطوف فيه ، اذ لا يوجد ممكن بلا سبب كاف لوجوده ، وذلك يقتضي الاحاطة بالمصالح والمفاسد ، التي تشتمل عليها الافعال ، ومن أين لنا ذلك ؟ ، وإذن فليس لنا ما نعلم به وجوب اللطف على الله لو سلم وجوبه .

٩ - وعلى الثالث المتنع من ان عدم فعل اللطف ، وفعل خلافه من الله ظلم منه ، إذ ربما يكون عدم فعله له ، لعدم مقتضيه ، او لعدم شرطه ، او لوجود مانع منه فلا يكون حينئذ من وضع الشيء في غير محله ، فلا يكون ظلما ، ومع هذا الاحتمال لا يبقى وجه لصحة الاستدلال ، وإذن فالصحيح عدم وجوب اللطف عليه تعالى .

توحيد الصفات مع الذات وبعضها مع بعض :

١ - لقد ذكرت آنفا ان للتوحيد اقساماً اربعة ، عند الشيعة الامامية ، منها توحيد الصفات ، بمعنى ان صفات الله عين ذاته ، ولقد اختلف المسلمون في ثبوت الصفات له ، ونفيها عنه ، فذهب المعتزلة الى نفي الصفات عنه ، وإثبات أفكارها له ، مثلا ليس له صفة

المعلم عندهم ، ولكن له اثره وهو اتقان الفعل ، وليس له صفة القدرة ، ولكن له اثرها ، وهو ايجاد المقدور ، وهكذا ، وقد اثر عنهم قولهم « خذ الغايات واترك المبادئ » ، بمعنى ان كمال الذات بأثر الصفات ، لا بنفسها ، وخالفهم في ذلك جمهور المسلمين ، فقالوا بشيئها له تعالى ، ولكنهم اختلفوا في قدمها وحدوثها ، وزيادتها وحدوثها مع ذاته تعالى ، فذهب الاشاعرة من المسلمين الى ان صفاته تعالى قديمة ، وزائدة على ذاته ، وذهب الكرامية منهم الى حدوثها ، وزيادتها على ذاته ، وذهب الشيعة الامامية الى قدمها واتحادها مع ذاته ، وهذا هو الصحيح ، والمراد بالاتحاد هو اتحاد الصفات مع الذات وجوداً ، لا مفهوماً ، وإلا لزم الترادف بين الفاظ الصفات كالعالم والقادر والمريد ، وما الى ذلك مع لفظ الذات ، وذلك دليل على عدم الترادف بينها ، مثلاً لا يفهم عرفان عالم اي فهم من لفظ الله ، ولو كان بينهما ترادف لكان مفهومها واحداً ، واذن فالمراد بالوحدة بين ذات الله وصفاته ، الوحدة في الوجود ، بمعنى ان وجود الله ، ووجود صفاته شيء واحد لا تمدد فيه ، كوحدة الجنس ، كالحیوان مع الفصل ، كالناطق مثلاً ، فانها وان اختلفا مفهوماً ، فلا يفهم من الحيوان ما يفهم من الناطق ، لكن وجودهما واحد يتحققان في وجود الانسان ، كزید وعمرو مثلاً .

٢ - وذكر « الشيخ صدر الدين الشيرازي » في بعض مجوئه في كتابه « الاسفار » ان معنى عينية الصفات للذات عند محققى الحكماء هو عبارة عن كون وجوده تعالى في مرتبة ذاته ، مع قطع النظر عن انضمام معنى ، او اعتبار كيفية او حالة غيره - مصداقاً لحل مفهومات تلك الصفات ، لا بأن يكون في اتصافه بشيء منها مفتقراً الى عروض صفة ، كما في حمل الابيض على الجسم ، ولا الى معنى سلبى ، كحمل الاعمى على الانسان ، او معنى نسبي كحمل الفوقية على السماء ، او تحقق الذات لصدورها عن الفاعل ، كما في حل الذاتيات على الموضوع ، او تعلق بالفاعل ، كما في حمل الوجود على ماهيات الممكنات ، ومراده بالذاتيات مقومات الموضوع كحمل الحيوان والناطق على الانسان .

محل الخلاف في وحدة الصفات مع الذات :

١ - ان محل الخلاف في وحدة صفات الله مع ذاته وجوداً ، هو الصفات الثبوتية ،

حقيقية كانت ، كالحياة والوجود ، وعلمه بذاته ، او ذات اضافة ، كعلم الله بغيره وقدرته ، وما الى ذلك من الصفات الاضافية ، دون الصفات الاضافية الحقيقية ، نحو الخلقية والرازقية والقادرية ، والصفات السلبية ، نحو ليس له شريك ، وليس يحسم ، وما الى ذلك ، والصفات الفعلية نحو الخالق والرازق ، لأن الاولى اعتبارية ، فلا تتحد مع الوجود الحقيقي ، اعني وجود الله والثانية سلبية ، والسلب لا يتحد مع الوجود ، والثالثة فعلية حادثة بمحدث الفعل ، لا تتحد مع القديم ، والصحيح من المذاهب هو مذهب الشيعة الامامية .

٢ - والدليل عليه من العقل ومن النقل ، اما من العقل فوجوه :

١ - انه لو لم تتحد صفات الله تعالى معه وجوداً ، وكانت زائدة عليه ، فلا يخلو الامر ، اما ان تكون مع ذلك قديمة ، كما هو مذهب الاشاعرة ، او تكون حادثة ، كما هو مذهب الكرامية ، وعلى الاول يلزم تعدد القدماء ، واعتقاد ذلك يوجب الكفر باجماع المسلمين ، فإنه لا قديم إلا الله ، وعلى الثاني يلزم قيام الحادث بالقديم ، وقد ثبت بطلانه آنفاً .

٢ - انه لو كانت صفات الله غير متحدة معه - وجوداً يلزم احد امور باطلة ، اما تعدد الواجب ، او كون الشيء الواحد البسيط من جهة واحدة ، فاعلا وقابلاً ، او افتقار الواجب الى غيره ، وجميع ذلك محال .

٣ - بيان الملازمة ان صفات الواجب ان لم تتحد معه وجوداً ، فاما ان تكون واجبة الوجود ، او تكون بمكنة الوجود ، فان كان الاول لزم الامر الاول ، واعتقاد تعدد الواجب يوجب الكفر اجماعاً ، وان كان الثاني فكل ممكن يحتاج الى سبب كاف لوجوده ، فان كان السبب هو الله لزم الامر الثاني ، اي كون وجود الله البسيط فاعلاً ، وسبباً لوجود الصفات ، وقابلاً له من جهة واحدة ، وهو بسيط من جميع الجهات ، وان كان السبب غيره لزم افتقار الله في صفاته الى سبب ، ويلزم من ذلك امكانه ، وخروجه عن كونه واجباً ، وهو الامر الثالث .

٤ - ولرب معترض يقول ان الله تعالى ذو جهات متعددة ، فجبهة ذاته غير جهة صفاته ، وجبهة صفاته الثبوتية غير جهة صفاته الاضافية ، والذي لا يصح ان يكون فاعلاً

وقابلاً ، هو البسيط من جميع الجهات ، أما المتعدد الجهات فيمكن أن يكون فاعلاً ، من جهة ، وقابلاً من جهة أخرى ، والله كذلك .

٥ - ولكنه يحاب بأنه ليس لذات الله تعالى جهات متعددة ، لأن جميع صفاته الثبوتية ، والسلبية ، والإضافية ترجع إلى صفة واحدة بالحقيقة ثبوتية ، هي الوجود ، أما الصفات الثبوتية ، سواء كانت حقيقية ، أو ذات إضافة ، فأمرها ظاهر ، وأما الصفات السلبية ، فارجعها جميعاً إلى سلب الامكان ، والامكان معنى سلبى ، لأنه سلب ضرورة الوجود والمعدم عن الماهية ، وسلب السلب اثبات .

٦ - ومجمل الجواب ان جميع صفات الله ترجع إلى صفة الوجود ، والوجود بسيط لا تعدد في جهاته ، والله تعالى حقيقته عين وجوده ، فلا تعدد في جهاته ، وإذن لا يصح أن يكون فاعلاً وقابلاً .

٣ - انه لو لم تتحد الصفات مع الذات ، لزم احتياجه إلى تلك الصفات ، في كماله ، ففي علمه إلى علم زائد على ذاته ، وفي قدرته إلى قدرة زائدة ، وهكذا ، والحاجة من لوازم الإمكان فيلزم خروجه عن كونه واجباً ، وذلك خلاف مبدأ الهوية .

٧ - وأما من النقل ، فلقد بلغ ذلك في أخبار أئمتنا وخطبهم عليهم السلام حد التواتر ، ففي نهج البلاغة لأمر المؤمنين «ع» في بعض خطبه ص ٤ : « أول الدين معرفته ، وكال المعرفة التصديق به ، وكال التصديق به توحيدده ، وكال توحيدده الاخلاص له ، وكال الاخلاص له نفي الصفات عنه ، بشهادة كل صفة انها غير الموصوف ، وشهادة كل موصوف انه غير الصفة ، فمن وصفه سبحانه فقد قرنه ، ومن قرنه فقد تناء ، ومن تناء فقد جزأه ، ومن جزأه فقد جهله » .

٣ - ولا بأس في بيان معنى ما نقلناه من كلامه «ع» فمعنى أول الدين معرفته ، أي اساس الايمان بالله معرفته بما يدل على وجوده ، وانه صانع العالم من آثاره التي تدل عليه ، وهذه معرفة ناقصة ، وكالها التصديق بوجوب وجوده ، والتصديق بوجوب وجوده تصديق ناقص ، وكاله ترحيده ، ونفي الشريك عنه ، فان وجوب الوجود لا يكون بلا توحيد لوجوب وجوده ، إذ لو تعدد الواجب لتركب كل ، بما به الاشتراك ،

وما به الامتياز ، كما سبق ، ولزمت الحاجة الى ما تركب منه في كل واجب ، ولزم الخروج عن الوجوب الى الامكان في كل واجب ، وذلك خلاف مبدأ الهوية ، ولذا جعل الشيعة الامامية التوحيد أصلاً أولاً ، من أصول الدين ، وان التوحيد ناقص بلا اخلاص ، وكاله الاخلاص له ؛ اي تزجيه عن كل صفات النقص ، كالجسمية والجوهرية ، والعرضية والحالية ، والمحلية والحاجة ؛ وما إلى ذلك من الصفات السلبية ، لأن جميع اولئك ينافي وجوب وجوده ، لأنه من لوازم الإيمان ، وهذا الإخلاص ناقص بلا تقي الصفات عنه ، اي نفي مفارقتها له وجوداً ، لا نفيها عيناً عنه ، كما ترم ذلك ابن ابي الحديد في ص ٣٤ من شرح النهج ، إذ لا ريب في ثبوت صفات له ، فقد وصف الله نفسه بكثير من الصفات في كتابه الجيد ، كالرحمن الرحيم ، واللطيف الخبير ، والمهيمن ، والقادر ، والعزیز ، والجبار ، وما إلى ذلك ، وذكر له ذلك امير المؤمنين في كثير من خطبه ، ولا نفي صفات المخلوقين ، كما ذهب الى ذلك القطب الراوندي ، ونقل ذلك عنه ابن ابي الحديد في ص ٣٤ المذكورة ، فانه خلاف ظاهر التعليل ، واطلاقه بقوله « بشهادة كل صفة انها غير الموصوف ، وشهادة كل موصوف انه غير الصفة » ، اذ ان ذلك لا يختص — حسب اطلاقه بصفات المخلوقين ، ومعنى قوله بشهادة كل صفة انها غير الموصوف ، وشهادة كل موصوف انه غير الصفة ، ان كل صفة مفارقة لموصوفها مفهوماً ، وكل موصوف مفارقة لصفته كذلك ، وإلا لم يكن صفة وموصوف ، لو كانا متحدین مفهوماً لكونهما شيئاً واحداً ، فان اتحاد المفهوم يستلزم اتحاد الوجود ، فلا يكونان شيئين ، بل شيئاً واحداً ، ومعنى قوله فمن وصفه فقد قرنه ، ومن قرنه فقد ثناه ، ان من وصفه بصفة زائدة على وجوده ، فقد قرنه بها ، ومن قرنه فقد ثناه ، أي عده اثنين ، ان كانت الصفة قديمة ، ومن ثناه ، فقد جزأه لتركيبه ، مع قدم صفته ، بما به الاشتراك ، وبما به الامتياز بينه ، وبين الثاني المقارن له ، ومعنى فمن جزأه فقد جهله ، انه تعالى بسيط لا تركيب فيه ، فاعتقاد تجزئته جهل به ، لأنه اعتقاد بخلاف ما هو عليه .

٤ — ومن ذلك يعلم وحدة الصفات ، بعضها مع بعض ، فانه كما انها متحدة وجوداً

مع ذاته تعالى ، وإن كانت مفاهيمها مختلفة مع الذات ، لبطان الترادف بين مفاهيمها ومفهوميها ، كذلك لبعضها وحدة مع بعض وجوداً ، وإن كانت مختلفة المفاهيم ، لعدم الترادف بينها ، لأن ما يفهم من أحدها عرفاً ، غير ما يفهم من الأخرى ، مثلاً إن ما يفهم من صفة عالم ، غير ما يفهم من صفة قادر ، وهكذا .

٥ - مضافاً الى انه ثبت آنفاً وحدة الصفات مع الذات وجوداً ، ولازم ذلك وحدة بعضها مع بعض وجوداً ، وإلا لما كان بينها وبين الذات اتحاد في الوجود ، لو كانت متعددة الوجود بعضها مع بعض .

٦ - ولئن قيل ان اختلاف مفاهيم الصفات يوجب كثرتها ، فكيف تتحد مع ذاته تعالى البسيطة من جميع الجهات ؟ ، اذ يلزم من ذلك كون الكثير واحداً ، والواحد كثيراً ، وذلك باطل لأنه اجتماع الضدين .

٧ - فانه يحاب بأنه لا مانع من ذلك ، فانه ليس من اتحاد الكثير مع الواحد ، وانما هو وجود واحد لمفاهيم كثيرة تتأزع منه ، وهذا لا مانع منه ، فانه بالوجدان يتأزع من الشخص الواحد الموجود ، من جهة واحدة مفهوم الشيء ، وموجود ، ومقدور ، ومعلوم ، ومراد ، وما إلى ذلك .

٨ - مضافاً الى انه لو تعددت جهات الانتزاع ، لزم ان يكون الشخص الموجود ، من جهة انه مقدور ، غير معلوم لله ، ومن جهة انه معلوم ، غير مقدور ، وهلم جراً ، ويلزم من ذلك نسبة الجهل اليه تعالى ، في الاول والعجز ، في الثاني ، وكلاهما محال على الله ، والى ان كل كثرة لا بد من انتهائها الى الوحدة ، لأنها تتألف من الوحدات ، فلا يكون هناك كثرة تتأزع من وحدة ، وانما هي وحدة تتأزع من وحدة ، ولا مانع منه .

دليل الأشاعرة على منزههم :

٩ - لقد استدلل الأشاعرة على منزههم بزيادة صفات الله على ذاته ، وقدمها بما عصوره انه لو لم ترد صفاته على ذاته لزم للترادف بين الفاظ صفاته ولفظ ذاته ، وذلك باطل ،

اذ لا يفهم عرفاً من لفظ الله ما يفهم من لفظ عالم ، وقادر ، وما الى ذلك من الصفات ، حتى يكون بينها ترادف ، ولو لم تكن صفاته قديمة ، وكانت حادثة للزم قيام الحادث بالقديم ، وذلك باطل كما ذكر آنفاً .

١٠ - ويعترض عليه :

أولاً : منع الملازمة بين وحدة الصفات مع الذات ، وبين ترادفها ، فان الترادف انما يكون مع وحدة مفهومها ، ومفهوم لفظ الذات ، وليس كذلك ، فان المراد بالاتحاد عند القائلين به هو الاتحاد في الوجود ، وذلك لا يستلزم الترادف بين الفاظ الصفات ، ولفظ الذات حتى يستكشف من عدم اللازم عدم الملزوم ، اي من عدم الترادف بين الفاظ الصفات ولفظ الذات عدم الاتحاد ، فانه لا قائل بالاتحاد الصفات مع الذات مفهوماً .

ثانياً : ان القول بزيادة الصفات على الذات ، مع عدم اتحادها وجوداً ، وقدم الصفات - قول بتعدد القدماء ، وتمدد الواجب ، فان كل قديم واجب الوجود ، كما ان كل حادث ممكن الوجود ، ولا ريب في ان اعتقاد ذلك يوجب الكفر عند عامة المسلمين .

١١ - وقوم ان الذي يوجب الكفر هو الاعتقاد بقدم النوات ، لا الصفات - قوم باطل ، فانه لا فرق بين الاعتقاد بقدم النوات ، وقدم الصفات في ايجاب الكفر ، وهل من الحق ان يكفر من يعتقد بثلاثة قدماء ، كالنصارى ، ولا يكفر من يعتقد بتسعة صفات قديمة ، ولماذا ؟ .

ثالثاً : ان مشاركة الصفات للذات ، في القدم تستلزم ان يكون بينها ما به الامتياز ، كما بينها ما به الاشتراك ، وذلك يستلزم تركيب ذات الله منها ، وذلك يستلزم الحاجة اليها ، وذلك يستلزم امكانه ، وخروجه عن كونه واجباً ، وذلك خلاف مبدأ الهوية .

١٢ - وقوم ان انضمام ما به الامتياز الى ما به الاشتراك ، لا يستلزم تركيب ذاته تعالى ، لأن للقدم امر عيني ، لأنه عدم المسبوقية بالعدم او الغير ، والامر العدمي لا

يصح التركيب منه ومن غيره .

مذفوع بأن الأمر المدمي يحوز التركيب منه ، ومن غيره كالوجود ، ولا استحالة في ذلك .

١٣ - مضافاً الى ان للمدم شيئية باعتبار ان الخارج ظرف لنفسه ، وباعتبارها يصح تركبه مع غيره .

ادلة الكرامية :

١٤ - لقد استدل الكرامية لأثبت مذهبهم زيادة الصفات على الذات ، وحدوثها :

اما زيادة الصفات على الذات ، فبما استدل به الاشاعرة على ذلك آنفاً .

واما حدوثها فبوجوه :

١ - ان صفات الله زائدة على ذاته . فهي غيره ، وكل ما سوى الله ممكن ، وكل ممكن حادث ، فصفاته تعالى حادثة .

٢ - ان صفاته تعالى ، لو لم تكن حادثة ، لكانت قديمة ، ويلزم من ذلك تعدد القدماء ، وذلك يستلزم تعدد الواجب ، وذلك باطل ، فانه لا قديم ، ولا واجب إلا الله .

١٥ - ويمتنع على الوجه الاول :

أولاً : بأن صفات الله ليست زائدة عليه ، وانما هي عين ذاته وجوداً ، فهي واجبة بوجوبه ، وقديمة بقدمه ، لأن كل ما يمكن له بالامكان العام يجب وجوده له ، إذ ليس له حالة منتظرة ، لأنه واجب لذاته من جميع جهاته ، وإلا افتقر اليه ، فيخرج عن كونه واجباً ، وذلك خلاف مبدأ الهوية .

ثانياً : انه يلزم من زيادتها عليه ، وحدوثها قيام الحوادث بالقديم ، وقد ثبت بطلانه آنفاً .

٣- انه لو لم تكن صفات الله حادثة ، لكنت قديمة ، ويلزم من ذلك تعدد القدماء وقدم العالم ، واللازم باطل ، ذلك ان قدم صفاته يستلزم قدم علمه وارادته ، وما إلى ذلك من صفاته ، وذلك يستلزم تعدد القدماء وقدم العالم ، اما اللازم الاول فظاهر ، وأما الثاني فلأن علمه وارادته علة لإيجاد العالم ، وقدم العلة يستلزم قدم المعلوم فيلزم قدم العالم .

١٦ - ويمترض على الوجه الثاني ، بما اعترض به على الوجه الاول .

وعلى الثالث :

اولا : منع الملازمة ، فان تعدد القدماء وقدم العالم ، انما يلزمات مع زيادة صفات الله على ذاته ، اما مع اتحادها وجوداً مع ذاته ، كما هو الصحيح ، فلا يلزم شيء من ذلك .

ثانياً : منع الملازمة بحجة قدم العالم ، لو سلمت زيادة الصفات على الذات مع قدمها ، فان القول بأن قدم العلة يستلزم قدم المعلوم ، باطلاً ممنوع ، اذ انه انما يلزم ذلك فيما كانت العلة تامة ، اما فيما كانت من قبيل المقتضي ، فلا يلزم من قدمها قدم معلولها ، اذ ربما يكون لوجوده شرط ، او منه مانع ، فلا يوجد بمجرد وجودها ، فلا يكون قديماً .

دليل المعتزلة على مذهبهم :

١٧ - لقد استدلل المعتزلة على صحة مذهبهم بنفي الصفات عن الله ، ونياية آثارها عنها ، بأن صفاته تعالى ، اما ان تكون زائدة على ذاته ، او متحدة مع ذاته ، او لا هذا ولا ذاك ، او منتفية عنه مع عدم نياية آثارها ، والاول باطل لأنه مع زيادتها على ذاته ، اما ان تكون قديمة ، او تكون حادثة ، فان كانت قديمة يلزم تعدد القدماء ، وان كانت حادثة يلزم قيام الحوادث بالقديم ، وكلا الأمرين باطل .

١٨ - والثاني باطل لأنه يلزم منه خروج الصفة عن معناها الحقيقي ، لأن الصفة هي

المعنى القائم بالغير ، بمعنى ان وجودها تبع لموصفها ، ومع وحدتها مع الذات يكون وجودها مستقلاً ، وتخرج من معناها .

١٩ - والثالث باطل لانه يلزم من ذلك ارتفاع التقيضين ، فانها اما زائدة على الذات ، او غير زائدة عليها اي متحدة معها .

٢٠ - والرابع باطل لأن نفي الصفات عن الذات ، مع عدم نيابة آثارها عنها يستلزم نسبة الجهل اليه تعالى ، باعتبار نفي العلم من الصفات ، والمميز باعتبار نفي القدرة منها ، وهما محالان على الله تعالى ، فاذن هي منتفية عنه مع وجود آثارها له ، وهو المطلوب .

٢١ - ويمارض عليه :

اولاً : ان معنى الصفة هو ما يتصف به ، سواء كانت الصفة معنى قائماً بالغير ، او متحدة معه ، لا المجني القائم بالغير ، فالتعريف بذلك غير صحيح ، لأنه غير جامع .

ثانياً : انه لو سلم ذلك ، فان القيام بالغير اعم من القيام بنحو الحلول ، او التبعية ، او بنحو الاتحاد في الوجود ، او بنحو الصدور ، الى غير ذلك من انحاء الاتصاف ، كما تقدم آنفاً

ثالثاً : انه يلزم من نفي الصفات عن الذات ، ان يكون حملها عليها واتصافها بها بنحو التجوز ، اذ ليس فيها معاني تلك الصفات ، بيد ان اهل العرف لا يرون من اتصاف الذات بها تحوُّلاً من التجوز ، وذلك دليل على عدم نفيها عنها .

رابعاً : ان نفي الصفات عن الذات ، مع نيابة آثارها قول بوجود مسبب بدون سببه الكافي ، وذلك خلاف مبدأ السبب الكافي المعلوم بداهته ، كما تقدم آنفاً .

واذن فالصحيح من المذاهب هو مذهب الشيعة الأمامية دون سواه .

النبوة :

حاجة البشر إلى النبوة العامة ووجوبها :

١ - لقد ذكر المتكلمون حاجة البشر الى النبوة العامة وجوهاً :

١ - ان في النبوة تأكيداً لما دل عليه العقل بالنقل ، نحو وجود الله ووجوده ، ووحدته وقدرته ، وما الى ذلك من الصفات .

٢ - ان في النبوة بيان الاشياء التي يريد الله فعلها ، او تركها ، ولا يستقل بها العقل ، سواء كانت من اصول الدين ، كالمعاد الجسماني ، بناء على انه لا يستقل به العقل ، او من غيرها كسائر الشرائع .

٣ - ان في النبوة اطمئنانا للقلب ، وازالة للخوف الذي يحصل من تصرفات المكلف ، فانه قد يعلم بالدليل العقلي انه مملوك لغيره ، وان التصرف في ملكه بدون اذنه قبيح ، فيحصل له الخوف عند فعل الطاعات ، لأنه تصرف في ملك الغير ، وعند تركها لأنه ترك الطاعة ، وزوال ذلك بالنبوة .

٤ - ان من الاشياء ما هو حسن ، ومنها ما هو قبيح ، وكل منهما منه ما يستقل به العقل ، كحسن العدل وقبح الظلم ومنه ما لا يستقل به العقل ، كسائر الشرائع ، والحاجة الى النبوة لمعرفة ما لا يستقل العقل بحسنه ، ولا بقبحه .

٥ - ان في النبوة معرفة منافع الادوية والاغذية ، ومضارها مما لا تفي التجربة بمعرفته الا بكثرة تكرار ، وتطور أطوار ، وتحمل للأخطار .

٦ - ان الانسان مدني بالطبع ، يحتاج الى التعاون مع بني نوعه في حفظ حياته ، اذ انه لا يتمكن من ذلك الا بمعاونة الآخرين ، فهو لا يتمكن من القيام بكل ما يحتاج اليه من اعمال يحفظ بها حياته ، وذلك لا يتم الا بتكليف يزجر الناس عن ارتكاب القبائح والتبذيات ، لان من طباع البشر - حب التغلب والافرة والجشع ، كما قال تعالى « ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا » (١) ، ويزجرهم عن كل ما ينافي الاجتماع والتعاون ، ولا يكون ذلك الا بالنبوة .

٧ - ان في النبوة تكميلاً للبشر ، وايصالهم الى كمالهم الممكن في تلميعي العلم والعمل ، اذ العقل لا تكفي في ذلك ، لانها ناقصة ، والانسان مهيا بلغ من العلم ، فانه يظل مقموراً

بالجهل ، وجهله أكثر من علمه ، فهو دائماً يطلب المزيد من العلم ، وقد جاء في القرآن الكريم تعليمياً للنبي محمد (ص) قوله تعالى « وقل رب زدني علماً » (١) وقد روي عن النبي (ص) انه كان يدعو بهذا الدعاء بعد نزول ذلك عليه طول حياته الشريفة ، وفي نهج البلاغة ص ٤٤١ « منهومان لا يشبعان . طالب علم وطالب دنيا » .

٨ - ان في النبوة معرفة النافع من الصناعات ، والفاضل من الاخلاق والسياسات ، التي توجب شد أو اصر المجتمع بعضها ببعض ، ليتم التعاون بين أفراد المجتمع ، وتحقق الغاية التي من أجلها خلق العالم .

٩ - ان في النبوة تروغياً بالحسنات ، وتحذيراً من السيئات .

١٠ - ان في النبوة معرفة الله وصفاته ، وتفاصيل ما بعد الموت معرفة تصديقية شامة لعامة البشر ، ذلك ان الانسان مقطوع على الانصياع إلى ما هو معجز ، خارق للعادة ، فاذا جاء النبي ، وطلب من الناس أن يمتثلوا بها ، وتحذروا ، وطلبوا منه المعجز أقامه ، فأذنوا لأمره ، وصدقوا ما جاء به ، فاذا طلبوا منه مثلاً لإحياء الموتى ففعله ، فانهم سيصدقون لنبوته ويصدقونه :

٢ - ولرب قائل لو كان الامر كذلك ، لما ثبت اكثر من شاهدوا معجزات الانبياء على انكارهم نبوتهم ، ولعمت مبادئ الانبياء العالم بأمره .

٣ - ولكنه يحاج : بأن ثبات من شاهدوا معجزات الانبياء على انكارهم ، لا ينافي ما ذكر ، فان النبوة ليست سبباً كافياً للاعتقاد ببيادى النبي ، وانما هي كمن قبيل القضي لذلك ، إذ العلم بالشيء ليس سبباً كافياً للعمل به ، ولا يستلزمه ، وإن من شاهدوا معجزات الانبياء قد اختلفت حالهم في ذلك ، فمنهم من التمس عليه أمر المعجزة فظنها سحراً ، ولو عرف السحر لأدعن بها ، ومنهم من أنكرها مع اعتقادها عتواً واستكباراً ، أو سبباً لطريقة الآباء ، أو بغضاً للنبي الذي جاء بتلك المبادئ ، كما قال تعالى « ويحسدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً فانظر كيف كان عاقبة المفسدين » ولولا النبوات التي

تتابع من آدم إلى محمد بن عبد الله (ص) ، لما كان للاعتقاد بأوراء الطبيعة من وجود الله ووجوبه ، ووحده وقدرته ، والبعث والنشور ، وما إلى ذلك لدى أكثرية العالم عين ولا أثر ، ولكانت الدنيا مأوها الالحاد ، والجهل بما يجب ان يعرف به الله تعالى .

١١ - ما ذكره الشيخ محمد عبده في رسالة التوحيد ص ٩٠ الى ص ٩٥ وملخصه ان كل انسان يشعر بأن وراء هذه الحياة حياة اخرى ، وان سعادة تلك الحياة بأعمال الانسان في هذه الحياة ، سواء كانت عقائدية ، كأصول العقائد ، او بدنية كأفراح الواجبات ، وان الانسان جاهل بتلك الاعمال ، والعقل البشري عاجز عن الوصول الى ذلك بالنظر لانه من التيب الذي لا يعلم . الا عن طريق النبوة ، ومن حكمة الله الذي اقام امر الانسان على الارشاد والتعليم ، ان يبعث له نبياً ممتازاً عن غيره بجميع الامتيازات الفاضلة ، ومؤيداً بالمعزة ليدله على اعمال السعادة .

٤ - ويعارض عليه : ان امر خلود النفس ، والحياة الاخرى ليسا من البديهيات ، التي يشهر بها جميع الناس ، ويتفقون عليها ، والا لما وقع فيها اختلاف بين الناس ، وهو واقع بالضرورة

امكان النبوة ووقوعها :

٥ - لا مرأى في ان النبوة العامة ممكنة - ذاتاً ووقوعاً بل وواقعة فأت مقياس الامتناع الذاتي للإشياء ، كما سيلف ان يلزم من فرض وجود الشيء مخالفة لمبدأ الهوية ، ولا ريب انه لا يلزم من فرض وجود النبوة مخالفة لمبدأ الهوية ، فلا استحالة في وجودها ، فهي ممكنة ذاتاً ، ومقياس الامكان الوقوعي ، ان لا يلزم من فرض وجود الشيء محال ، ولا مخالفة لمبدأ السبب الكافي ، والنبوة كذلك ، فهي ممكنة ذاتاً ووقوعاً .

٦ - وأما وقوعها فلحصول التواتر الذي هو اخبار جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب ، او ما يفيد العلم ، بالنسبة الى نبوة بعض الانبياء كإبراهيم وعيسى وموسى (ص) واما غيرهم فلانه باثبات نبوة نبينا محمد (ص) تثبت نبوتهم لأخباره بذلك ، وبذلك ثبت وقوع النبوة العامة .

٧ - اما ما ذهب اليه البراهمة اتباع (برهن) الفيلسوف الهندي من عدم امكان النبوة العامة بدليل ان النبوة اما ان تكون من اجل ما يوافق العقل ، او من اجل ما يخالفه ، فان كان الاول فتكون عبثاً اذ لا فائدة فيها ، والعبث محال على الله تعالى ، وان كان الثاني لما يخالف العقل غير معقول .

٨ - اما ما ذهب اليه البراهمة فهو باطل لانا نختار ان النبوة من اجل ما يوافق العقل ، ونقول ان ما يوافق العقل منه ما يستقل به ، ومنه ما لا يستقل به ، والنبوة يحتاج اليها في القسم الثاني ، فلا تكون عبثاً ، ومستحبة على الله تعالى ، وتكون ممكنة ذاتاً ووقوعاً .

وجوب النبوة :

٩ - اما وجوب النبوة العامة ، فقد اختلف فيه المسلمون ، فذهب الاشاعرة منهم الى عدم وجوبها ، لذهابهم الى انه لا يجب على الله شيء ، وذهب المعتزلة ، والشيعية الامامية الى وجوبها وهو الصحيح ، وما يمكن الاستدلال به لذلك وجوه :

١ - قاعدة اللطف ، وانه يجب على الله عقلاً ان يرسل رسلاً الى البشر ، لان في ذلك لطفاً منه ، بمعنى تقرب العباد الى الطاعة ، وتبعية لهم عن المصيبة ، فتكون واجبة لوجوب اللطف عليه تعالى .

١٠ - ويعارض عليه بما سلف ، انه لا يجب اللطف على الله تعالى :

٢ - انه يجب على الله ان يفعل الاصلح لعباده ، ولا ريب ان النبوة اصلح العباد من عدمها ، فتجب عليه تعالى .

١١ - ويعارض عليه ان العقل لا يستقل ، بأنه يجب على الله فعل الاصلح ، كما لا يجب عليه اللطف ، وعلى ذلك جمهور الشيعة الامامية ، والنفطاديين ، من المعتزلة والاشاعرة :

٣ - ما تضمنه الخبر المروي عن الصادق «ع» في الكافي ، وقد رواه عن هشام بن

الحكم انه قال «ع» للزنديق الذي سأل من ابن اثبت الانبياء والرسل ؟ قال : « لما اثبت ان لنا خالقاً صانعاً متعالياً عنا وعن جميع ما خلق ، وكان ذلك الصانع حكيماً متعالياً ، لم يجوز ان يشاهده خلقه ، ولا يلامسوه ، فيباشروهم ويباشروه ، ويحاجوهم ويحاجوه ثبت ان له سفراءً من خلقه يعبرون عنه الى خلقه وعباده ، ويدلونهم على مصالحهم ومنافعهم ، وما به بقاؤهم وفي تركه فناؤهم ، فثبت الامرون الناهون عن الحكيم العليم ، في خلقه ، والمعبرون عنه جل وعز ، وهم الانبياء وصفوته من خلقه ، حكماء مؤيدون بالحكمة ، مبعوثون بها ، غير مشاركين للناس على مشاركتهم لهم في الخلق ، والتركيب في شيء من احوالهم ، مؤيدون من عند الحكيم العليم بالحجة ، ثم ثبت ذلك في كل دهر وزمان ، بما أثبت به الرسل والانبياء ، من الدلائل والبراهين ، لكي لا تخلو الارض من حجة ، يكون معه علم يدل على صدق مقالته ، وجواز عدالته . »

١٢ - ومضمون الحديث مؤلف من مقدمات :

الاولى : ان الله سبحانه حكيم ، لا يفعل فعلاً عبثاً ، وبلا مصلحة تتركب عليه ، فلم يخلق الخلق بلا غاية ومصلحة كما نفى ذلك بقوله تعالى « وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعين لو اردنا أن نتخذ لهواً لاتخذناه من لدنا ان كنا فاعلين » ، وانما خلقهم لغاية فيها كالهم ومساعدتهم ، وقد عبر الله عنها في كتابه بقوله تعالى : « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ، أي ليعرفوني ، ويعبدوني ، وقد عبر بالشروط عن الشرط ، فان عبادة الله مشروطة بصحتها بعرفته :

الثانية : ان الغاية التي خلق من اجلها الانسان ، لا تتحقق الا عن طريق الارشاد والتعليم ، لان الانسان جاهل بأسباب كماله ومعادته ، وجاهل بما يتطلبه الله منه :

الثالثة : ان عدم ارشاد الخلق الى الغاية التي خلقوا من اجلها ، يوجب عدم تحقق الغاية التي خلق الخلق من اجلها ، ويلازم ذلك العبث في الخلق ، وذلك محال على الله ، فيجب الارشاد والتعليم :

الرابعة : ان الله لا يخالف الخلق ، ولا يخالفونه ، ولا يحاجهم ، ولا يحاجونه ، فلا يمكن الارشاد لتحقيق الغاية ، الا عن طريق النبوة ، وذلك بمقدمة الحكمة ، وهي انه لو لم يرسل نبياً ، يرشد الى ما فيه كمالهم وسعادتهم ، لزم من ذلك عدم تحقق الغاية ، التي خلق الخلق من اجلها ، وذلك يستلزم البعث المحال عليه ، واذن فتجب النبوة بوجوب عقلي لا بحيد عنه .

١٣ - اما ما ذكره الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء في كتابه (الدين والاسلام) عند ذكر هذا الحديث في ص ١٨ و ١٩ من ان مضمون الحديث هو وجوب اللطف على الله ، فهو حمل له على خلاف ظاهره .

١٤ - مضافاً الى انه لا وجوب اللطف على الله تعالى .

وجوب عصمة الأنبياء :

١ - ان الكلام في عصمة الانبياء يعرض في امور :

١ - في معناها لغة ، واصطلاحاً شرعياً ، وهي في اللغة المنع ، ملكة اجتناب المعاصي ، او الخطأ :

٢ - اما في الاصطلاح الشرعي ، فقد ذكر لها تعاريف :

١ - الامتناع بالاختيار عن فعل الذنوب ، والقبائح بلطف الله تعالى .

٢ - لطف يمنع من يختص به عن فعل المصيبة ، لا على وجه القهر .

٣ - لطف يفعله الله بالملكف ، بحيث يمنع منه وقوع المصيبة ، وترك الطاعة ، مع قدرته عليها .

٤ - كيفية روحانية ، او ملكة نفسانية ، تمنع صاحبها عن الوقوع في المصيبة ، وتحصل تلك الكيفية ، من العلم بما للطاعة من ثواب ، وما للمصيبة من عقاب ، مع القدرة على فعلها لولا العصمة .

٥ - امتناع صدور الذنوب عن المعصوم لخاصية في نفسه ، او بدنه .

٣- ولا يخفى ان بعض هذه التعريفات يرجع الى بعض ، كما ان جميعها تعريفات لفظية يقصد بها شرح مفهوم اللفظ ، كما ان التعريف الرابع انما يصح اذا اريد به امتناع صدور الذنب عن المعصوم ، وقوعاً ، مع امكان ذلك منه ذاتاً ، كسائر التعريفات ، اما لو اريد به عدم امكان صدور الذنب عنه ، فانه يكون باطلاً ، لوجهين :

١- انه لو كان معنى المعصية ذلك ، لزم ان لا يستحق المعصوم ثواباً ، لانه مجبور على فعل الطاعة ، وترك المعصية ، والثواب لا يكون عقلاً ، الا مع الاختيار .

٢- انه يلزم من ذلك العبث ، في تكليفه بالتكاليف الشرعية ، اذ لا فائدة في ذلك ، مع كونه مجبوراً على فعل الطاعة ، وترك المعصية ، وذلك محال على الحكيم تعالى :

٤- وقد استدل على بطلان ذلك بوجهين آخرين :

١- انه لو كان معنى المعصية ذلك لكان خلاف قوله تعالى « قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي انما اهلحكم اله واحد »^(١) اذ يدل باطلاً ، على ان النبي مثل الامة في كل الامور التي منها صدور الذنب ، عدا الوحي ، وخلاف قوله تعالى « ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئاً قليلاً »^(٢) اذ لو كون اليهم اي للشركين معصية ، فيكون الذنب غير ممتنع عليه .

٥- ويعارض عليه ان الآية ، ليس لها اطلاق يشمل صدور الذنب عن النبي ، اذ هي ليست في مقام البيان من هذه الجهة ، وانما هي في مقام امر النبي بالتواضع للناس ، لينفي عنه انه عنصر اشرف من عنصرهم ، وانه فوقهم ، بل هو مثلهم ، لا يمتاز عنهم ، بالا النبوة ، ومن المقرر في اصول الفقه ، ان شرط اطلاق المطلق ، ان يكون في مقام بيان الجهات ، التي يتمسك فيها بالاطلاق .

٦- مضافاً الى ان احتمال ذلك ، يبطل التمسك بالاطلاق ، ويبطل الاستدلال .

٧- ان المتبادر من الآية الثانية « لو لا ان ثبتناك » ، معنى عصمتك عن الركون

(١) آية ١١١ الكهف (٢) آية ٧٤ الانعام

إليهم ، وقد فسرنا بذلك المفسرون ، ومنهم الشيخ الطبرسي في مجمع البيان ص ٦٥ إذ قال ثبتناك أي ثبتنا قلبك على الحق ، والرشد بالنبوة والعصمة والمعجزات ، وقيل بالألطف الحقية ، وحينئذ يتوقف الاعتراض بها على بيان معنى العصمة ، وهو بعد غير معلوم ، فالاستدلال بها على معنى العصمة يستلزم الدور ، لتوقف معنى العصمة عليه ، والدور باطل وما يستلزمه باطل .

امكان العصمة :

٨ - لا ريب في ان العصمة ، بمعناها الاصطلاحي الشرعي ، ممكنة ذاتاً ، إذ لا يلزم من فرض وجودها مخالفة لمبدأ الهوية ، وممكنة وقوعاً ، إذ لا يلزم من فرض وقوعها محال ، ولا مخالفة لمبدأ السبب الكافي ، إذ هي لا توجد بلا سبب ، فان سببها الملكة النفسانية ، التي تحصل من علم المصوم ، بما للطاعة من ثواب ، وما للعصية من عقاب ، مع إمكان صدور الذنب عنه ، وإذن فهي ممكنة ذاتاً ووقوعاً ، ولا استحالة فيها اصلاً .

محل الخلاف في العصمة :

٩ - لا خلاف بين المسلمين في وجوب عصمة الانبياء ، عن الاعتقاد الباطل ، كالشرك والكفر والارتداد ، عدا الأزارقة من الخوارج ، فانهم جوزوا صدور النوب عنهم ، وقالوا اكل ذنب كفر ، كما لا خلاف بينهم في وجوب عصمتهم ، عن الخطأ في تبليغ الاحكام والفتوى ، ولم يخالف ذلك سوى « القاضي أبي بكر الباقلاني » ، فقد جوز عليهم الخطأ في ذلك ، وانما اختلفوا في وجوب عصمتهم عن النوب في أفعالهم ، بما يشمل أقوالهم واحوالهم على مذاهب .

١ - مذهب أكثر المعتزلة ، القائلين بعدم وجوب عصمتهم عن الماضي ، كبيرها وصغيرها قبل النبوة ، ووجوب عصمتهم عن الكبائر ، بعد النبوة مطلقاً ، وعدم وجوب عصمتهم عن الصغائر ، عداً مع عدم الحسة ، كسرقة لقعة ، وسهواً مطلقاً ، ولم يقيد أبو هاشم وامام الحرمين منهم العميد ، في الصغيرة بشيء .

٢ - مذهب أكثر الاشاعرة القائلين ، بأنه لا تجب عصمتهم قبل النبوة عن الماضي

مطلقاً ، وتجب بعدها عن الكبائر عمداً ، لا سهواً ، عدا الكفر والكذب ، فأنه تجب عصمتهم عنه مطلقاً ، ولا تجب عن الصفات ، عمداً وسهواً ، وهذا مذهب جمهور أهل السنة .

٣ - مذهب الحنابلة من السنة ، من عدم وجوب عصمتهم عن المعاصي مطلقاً ، كبيرها وصغيرها ، بعد النبوة ، عمداً وسهواً ، إذا كان ذلك على سبيل الخطأ في التأويل ، كما وقع ذلك لأدم عليه السلام ، في قوله تعالى « ولا تقرها هذه الشجرة فتكونا من الظالمين »^(١) ، إذ حمل ذلك على الشجرة الشخصية ، لا التنوعية .

١ - ونقل الشيخ هادي السبزواري في شرح الامعاء ص ٣٥٤ ، ان جمهور الاشاعرة على وجوب عصمتهم عن الصغيرة ، عمداً لا سهواً ، وعن الكبيرة مطلقاً ، أي عمداً وسهواً .

٤ - مذهب الحشوية^(٢) للقاتلين بعدم وجوب عصمتهم عن الذنوب ، كبيرها وصغيرها قبل النبوة وبعدها ، عمداً وسهواً .

٥ - مذهب جماعة من المسلمين ، قالوا انهم غير معصومين عن الذنوب مطلقاً ، عمداً وسهواً ، بعد النبوة ، ويقابون عليها ، لأن علومهم اكمل من غيرهم ، فكان عليهم التحفظ والمراقبة .

٦ - مذهب الشيعة الامامية ، وهو القول بوجوب عصمتهم عن الاعتقاد الباطل ، وعن الخطأ في التبليغ والفتوى ، وعن المعصية كبيرها وصغيرها ، في أفعالهم وأحوالهم ، قبل النبوة وبعدها ، عمداً وسهواً ، وعن السهو والنسيان في كل ما يشين مقامهم ، ولم يخالف ذلك سوى الشيخ المفيد (ره) « في كتابه أوائل المقالات ص ٢٩ » حيث جوز الصفات على الانبياء قبل النبوة ، مما لا يشين فاعله سهواً ، لا عمداً ، وقال « وهذا مذهب جمهور الامامية ، والمتأثرة بأسرها بخالف ذلك » ، ومذهب الشيعة الامامية هو الصحيح ، وقد استدل عليه بأمرور :

(١) آية ٣٥ البقرة

(٢) هم فرقة من المسلمين خلطوا الاخبار الكلوية بالأخبار الصحيحة .

١ - ان عصمة الانبياء لطف بالمكلفين ، واللطف واجب على الله عقلا ، فعصمة الانبياء واجبة على الله عقلا .

اما انها لطف ، فلانها تقرب من الطاعة ، وتبعد عن المعصية ، لا ينحو الالغاء ، بل ينحو التهيئة والاعداد ، كما هو معنى اللطف ، ذلك ان العصمة في النبي توجب ثقة الناس به ، فينقادون اليه ، اما مع عدم العصمة فانهم لا يثقون به ، ولا ينقادون اليه ، لتجويزهم عليه الكذب .

١١ - اجمال الدليل ان عصمة الانبياء لطف ، وكل لطف واجب على الله ، فالعصمة واجبة على الله ، وما وجب على الله يجب ان يكون ، وإلا يازم المعجز على الله ، او مخالفة الواجب عليه ، وكلاهما لا يجوزان على الله تعالى .

١٢ - ويمترض عليه ان العقل لا يستقل بوجوب اللطف على الله ، وإلا لما تخلف عن فعله ، وقد تخلف في كثير من الموارد ، كما ذكر آنفاً .

١٣ - ودعوى ان الموارد التي تخلف فيها اللطف ، مثل عدم ابتلاء الكفار ، والتوسعة على الفقراء ، وما الى ذلك ، ليس لعدم مقتضي لذلك ، بل لوجود المانع منه ، دعوى بلا دليل :

٢ - انه يلزم من عدم عصمتهم اجتماع الضدين الباطل ، وما يلزم منه باطل يكون باطلاً ، وقد عرض ذلك بوجه :

١ - انه يلزم من عدم عصمتهم ، اجتماع الامر والنهي في متابعة النبي ، ذلك ان النبي تجب متابعتة فيما يصدر عنه بالإجماع ، أو بالضرورة ، كما ادعي ذلك ، وبصريح القرآن في نبينا محمد (ص) ، وهو قوله تعالى « قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله » (١) ، وفي حال معصيته ، بناء على عدم عصمته تحرم متابعتة في المعصية ، فتكون المتابعة مأموراً بها ، ومنهياً عنها ، وذلك اجتماع الضدين .

٢ - انه يلزم اجتماع الامر والنهي في فعل المعصية ، فيكون فعل المعصية مأموراً

به ، من جهة وجوب متابعة النبي ، ومنها عنه من جهة انه معصية الله تعالى ، وذلك اجتماع الضدين .

٣ - انه لو لم يكن النبي معصوماً لوجب الانكار عليه ، حال المعصية من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والانكار عليه يستلزم ايذاؤه ، وايذاؤه محرم بالإجماع ، وفي خصوص بينا قوله تعالى « والذين يؤذون رسول الله لهم عذاب أليم » (١) ، وقوله تعالى « ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة وأعد لهم عذاباً مهيناً » (٢) ، فيكون منهاً عنه ، وذلك اجتماع الضدين .

٤ - انه لو لم يكن النبي معصوماً للزم من ذلك اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد هو متابعته ، والانكار عليه حال المعصية ، ذلك ان كلا من المتابعة والانكار ، باعتبار الامر به يكون ذا مصلحة ، وباعتبار النهي عنه ، حال المعصية يكون ذا مفسدة ، وذلك اجتماع الضدين .

٥ - ان النبي تجب متابعته ، فاذا فعل معصية ، فاما ان تجب متابعته اولاً ، والثاني باطل لاتتفاء فائدة البعثة ، والاول باطل أيضاً ، لأن المعصية لا يجوز فعلها ، فهو بالنظر إلى كونه نبياً تجب متابعته ، وبالنظر إلى كون الفعل معصية ، لا تجوز متابعته ، وذلك اجتماع الضدين .

٦ - ان العقل يستقل بوجوب متابعة النبي في كل ما يصدر عنه ، بعد ثبوت نبوته من باب وجوب دفع الضرر المحتمل ، على تقدير عدم متابعته ، وتجب كذلك شرعاً بالامضاء لحكم العقل ، وعليه فتكون الاوامر الواردة ، في متابعة النبي ارشادية الى حكم العقل ، لعدم فائدة الامر المولوي بذلك ، وحينئذ يلزم اجتماع الامر والنهي ، حال المعصية على تقدير عدم المعصية ، وذلك اجتماع الضدين .

وهذان الوجهان ذكرهما : العلامة الحلي في (كشف المراد) .

١٤ - ويعترض على الوجه الاول ، والثاني ، والرابع ، والخامس .

(١) آية ٦٢ للتوبة (٢) آية ٥٧ الاحزاب

اولا - انه لا دليل على وجوب متابعة النبي في كل ما يصدر عنه ، حتى مع عدم عصيته .

ثانياً - انه لو سلم ذلك في نبينا محمد (ص) ، فانه لا دليل عليه في سائر الانبياء ، حتى يصح التمسك به لذلك .

١٥ - وعلى الوجه الثالث انه لا دليل على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وحرمة ابداء النبي ، في غير شريعتنا ، شريعة الاسلام ، ذلك لان الدليل على ذلك :

١٦ - اما الاجماع فيعارض عليه :

اولا : انه غير معلوم الحصول في حق غير نبينا ، فهو اخص من المدعى .

ثانياً : انه لو سلم حصوله ، فهو اجماع منقول وهو غير حجة .

ثالثاً : لو سلمت حجتيه فهي انما تكون ، في مقام يكون محصله حجة ، اي الاجماع المحصل^(١) وهنا المحصل لو تم لا يكون حجة ، لاحتمال ان يكون مدركه القطع بعدم الفرق بين نبينا وسائر الانبياء ، وقد تقرر في اصول الفقه عدم حجية الاجماع المحصل ، مع احتمال مدركه .

رابعا : ان الاجماع لو تم فهو دليل لي لا لفظي ، فلا يكون له اطلاق ، حتى يتمسك باطلاقه ، والقدر المتيقن منه ، وجوب متابعة النبي في الطاعة ، لا في المعصية .

١٧ - واما الضرورة فيعارض عليها :

اولا : انها غير معلومة الحصول بالنسبة الى سائر الشرائع ، فهي اخص من المدعى .

ثانياً : لو سلمت فهي دليل لي ، لا اطلاق له يشمل حال معصية النبي ، والقدر المتيقن منها حال طاعته :

ثالثاً : ان القدر المتيقن منها ، متابعة نبينا محمد(ص)، دون سائر الانبياء ، فالاستدلال

«١» الاجماع المحصل ما يحصل من تتبع فتاوي العلماء والمثول ما ينقل نقلا بلا تتبع لفتاوي .

بها اخص من المدعى ، من هذه الجهة .

١٨ - واما الآيات فيعترض على آيات المتابعة منها .

اولا : انها مخصوصة في نبينا ، وفي شريعتنا ، فلا تشمل سائر الانبياء والشرائع ، فتكون اخص من المدعى .

ثانياً : ان المنصرف منها بمناسبة الحكم للموضوع ، هو المتابعة في غير حال المعصية .

ثالثاً : لو منع ذلك فان القدر المتيقن منها حال مخاطبة ، هو وجوب المتابعة حال الطاعة .

١٩ - وحينئذ لا يصح التمسك باطلاقها لعدم تمامية مقدمات الاطلاق ، ومع عدم الاطلاق ، فالرجع في ذلك ، البراءة من وجوب المتابعة حال المعصية ، واذن فالاستدلال بها لذلك غير صحيح .

٢٠ - وعلى آيات حرمة الايذاء .

اولا : ما اعترض به على آيات المتابعة .

ثانياً : انها مقيدة في حال عدم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع عدم المعصية ، اما بالتوفيق العرفي بينها ، وبين ادلة الامر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، او بدعوى نصرانها الى حال عدم الامر بالمعروف ، والنهي عن المنكر .

ثالثاً : ان الاستدلال بها لذلك مستلزم للدور ، ذلك ان الاستدلال بها يتوقف على عدم شمول ادلة حرمة الايذاء ، لحال الامر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، بناء على عدم المعصية ، وذلك يتوقف على اطلاقها ، واطلاقها يتوقف على وجوب عصمة الانبياء ، اوذلك دور باطل ، وهذا الوجه يعترض به على الوجه الاول والثاني ، والثالث والرابع ، لتوقفها على اطلاق ادلة وجوب المتابعة لحال المعصية ، بناء على عدم المعصية ، وذلك ممنوع واذن فاطلاقها يتوقف على وجوب متابعة النبي مطلقاً ، وذلك يتوقف على وجوب عصمة الانبياء ، ووجوب عصمة الانبياء ، حسب الاستدلال يتوقف على اطلاقها ، ويلزم الدور الباطل .

٢١ - ويمترض على الوجه الخامس مضافاً إلى ما تقدم ، ان عدم متابعة النبي حال معصيته ، لا ينفي فائدة البعثة النبوية ، مع وجوب متابعتها في جميع الطاعات .

٢٢ - وعلى الوجه السادس ان العقل ، لا يستقل بوجوب متابعة النبي على كل حال ، حتى حال معصيته بناء على عدم عصيته ، اذ ليس في عدم متابعتها حالها ، احتمال ضرر بوجوب العقل دفعه ، بل ان متابعتها حالها ، قطع بالضرر الاخروي للمتابع ، فكيف يحكم العقل بوجوب متابعتها ؟ واذن فصحة هذا الوجه تتوقف على حكم العقل بوجوب متابعة النبي ، بقول مطلق ، وذلك لا يكون إلا على تقدير عصيته ، فلو استدل على وجوب عصيته ، بحكم العقل للزم الدور ، وهو باطل .

٧ - من أدلة وجوب عصمة الانبياء ، انه لو لم تجب عصمة الانبياء للزم من تخصيصهم بالنبوة ، الترجيح بلا مرجح ، وهو غير جائز ، لأنه يرجع الى الترجيح من غير مرجح ، اي الوجود من غير سبب كاف له ، وذلك محال عقلاً ، لمخالفته مبدأ السبب الكافي .

٢٣ - ويمترض عليه منع الملازمة ، فانه لا دليل على حصر مرجح النبوة بالعصمة مستقلة ، او مع غيرها ، فمن المحتمل ان يكون المرجح لهم ، كالمهام العقلية والملي والخلقي ، ومع هذا الاحتمال يبطل بذلك الاستدلال .

٨ - الاخبار وهي كثيرة بلغت حد التواتر .

منها ما رواه الصدوق عن ابي السلطان المروزي ، عن الرضا «ع» ، وقد سأله علي بن الجهم في مجلس عقده المأمون العباسي للمناظرة ، فقال له يا ابن رسول الله أتقول بعصمة الانبياء ؟ قال (بلى) والحديث طويل .

ومنها ما رواه ايضاً عن صالح بن علقمة عن الصادق «ع» قال قلت يا ابن رسول الله اخبرني عن تقبل شهادته ، ومن لا تقبل ، فقال « يا علقمة كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته قال فقلت له تقبل شهادة مقتري الذنوب ، فقال له يا علقمة لو لم تقبل شهادة المقتريين للذنوب لما قبلت إلا شهادات الانبياء ، لأنهم هم المعصومون ، دون سائر الخلق » .

٤٢- ويعترض على الاستدلال بالأخبار ، ان ما ذكر منها لا يدل على ازيد من العصمة ، لا على وجوبها مطلقاً ، كما هو المدعى .

٩- انه يلزم من عدم عصمة الانبياء امور ، لا يحوز الالتزام بها .

١- رد شهادتهم ، لارتكابهم النغوب ، واللازم باطل ، فان من لا تقبل شهادته في متاع الدنيا ، كيف تقبل شهادته في دين الله ؟

٢- ان يكونوا من حزب الشيطان ، ويستحقوا العذاب ، واللن اذا ارتكبوا المعاصي واللازم باطل ، فان من يكون كذلك ، لا يصلح لمقام النبوة .

٣- ان لا يكونوا من المصطفين الاخيار ، ولا من المسارعين بالخيرات ، واللازم منتف برصف الله تعالى لبعضهم بالمسارعة في الخيرات بقوله « ويسارعون في الخيرات » (١) ، ولبعضهم بأنهم من المصطفين الاخيار ، بقوله « وانهم عندنا من المصطفين الاخيار » (٢) ، وغير ذلك من اللوازم التي ذكرت في كتب الكلام .

٢٥- ويعترض على الاستدلال بذلك .

اولاً : انه اخص من المدعى ، فانه لا يدل على وجوب عصمتهم ، قبل النبوة .

ثانياً : انه لا يدل على عصمتهم ، من النغوب سهواً .

ثالثاً : ان اللازم الاول لا يدل على وجوب العصمة عن الصغيرة ، مع عدم الإصرار عليها ، اذ لا يوجب ذلك القسق ، التي ترد معه الشهادة .

رابعاً : ان اللازم الثالث ، لا يدل على وجوب العصمة ، فان عدم العصمة ، لا يمنع من المسارعة في الخيرات .

١٠- من ادلة وجوب عصمة الانبياء ، قوله تعالى « لا ينال عهدي الظالمين » (٣) .

٢٦- والاستدلال بالآية يتوقف على بيان امر هو ان الاوصاف المأخوذة في موضوعات الاحكام على المحام .

(١) آية ١١٤ آل عمران

(٢) آية ٤٧ ص

(٣) آية ١٢٤ البقرة

١ - ان لا يكون له دخل في سببية ثبوت الحكم لموضوعة أصلاً وإنما اخذ فيه لمجرد العلامة والاشارة إلى ما هو الدخيل فيه نحو قول الصادق «ع» (عليك بهذا الجالس) مشيراً إلى « زارة بن أعين » فإنه من المعلوم ان الجالس ليس له دخل في سبب الأخذ بقول زارة ، وان ما له ذلك عدالته وواقفته .

٢ - ان يكون له دخل في سببية ثبوت الحكم للموضوع بنحو يكون وجوده ولو وقتاً ما سبباً لثبوت الحكم لموضوعة سواء ، كان ذلك في الزمن الماضي أو الحالى ، نحو قوله تعالى « ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها » ^(١) وقوله تعالى « يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين » ^(٢) فان الايمان والتعمد سببان للخلود في جهنم في الآية الاولى والذكورة سبب مضاعفة ميراث الذكر على الانثى في الآية الثانية .

٣ - ان يكون له دخل في سببية ثبوت الحكم لموضوعة ولكن بنحو يتوقف الحكم عليه وجوداً وعدمًا ، لا كالنحو الثاني . نحو قوله تعالى ^(٣) « ومن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر » إذ يدور الحكم بوجود الافطار المدلول عليه بوجود القضاء بقوله « فعدة من أيام أخر » مدار احد الامرين السفر والمرض ، أو كليهما وجوداً وعدمًا .

٢٧ - وبعد ذلك فوجه الاستدلال بالآية ان ظاهر عنوان الظالمين فيها انه من النحو الثاني الذي يكون سبباً لثبوت الحكم لموضوعة ، بوجوده ، ولو آناً ، وذلك بالانصراف بسبب مناسبة الحكم للموضوع ، وذلك لمعظم خطر النبوة ، فحصول الظلم ، ولو وقتاً ما مانع عن نيل عهد النبوة ، والامامة ، على التفسيرين في الآية ، وعلى تفسيرها بالامامة تدل على عدم نيل الظالم ، عهد النبوة بمفهوم الأولوية ، لأولوية النبوة بذلك من الامامة ، ويكون مفهوم الآية ان من اتصف بالظلم ، ولو وقتاً ما ، لا ينال عهد الله بالإمامة ، وبالأولوية عهده بالنبوة ، وبما ان للآية اطلاقاً بسبب الأحوال ، والأزمات ، فتم سائر الأزمان ، وسائر الشرائع السابقة ، من لدن آدم الى نبوة محمد (ص) ، ولازم ذلك وجوب عصمة الانبياء جميعاً عن الذنوب ، قبل البعثة وبعدها ، كبيرها وصغيرها عمداً وسهواً ،

(١) آية ١٠ النساء

(٢) آية ٩٤ النساء

(٣) آية ١٨٤ البقرة

كما هو مذهب الشيعة الامامية .

٢٨ - ويعترض عليه ان ذلك اخص من المدعى ، فانه لا يشمل فعل الذنب سهواً ، للانصراف عن ذلك عرفاً بمناسبة الحكم للموضوع ، وإن كان يشمله الظلم لغة لأنسه وضع الشيء في غير محله ، ولا يدل على عصمتهم عن السهو والنسيان ، كما هو المدعى .

٢٩ - ولرب معترض ان ظاهر صفة الظالمين في الآية هو النحو الثالث الذي يتوقف الحكم عليه وجوداً وعدماً ، لأن ظاهره هو الظالم حالاً ، لا من سبق ان اتصف به ، فلا يشمل من اقلع عن الظلم ولم يكن ظالماً حالاً ، فلا يدل على عصمة الانبياء عن المعصية قبل النبوة ، فيكون اخص من المدعى .

٣٠ - والجواب انه لو سلم ظهور الظالم في الآية في الظالم حالاً ، فان هنا قرينة على ان المراد بالظالم هو الثاني ، وتلك القرينة عقلية ارتكازية وهي خطر النبوة وعظمها ، فلا تكون لمن اتصف بالظلم ، ولو وقتاً ما ، وبهذه القرينة يرفع اليد عن الظاهر لو سلم ، اذ انه في محل المتع .

١١ - انه لو لم تجب عصمة الانبياء المزمع نقض غرض الله في ارسالهم ، ذلك انه بدون العصمة بالمعنى الصحيح ، ولو قبل النبوة يرتفع الوثوق بهم ، لتجويز الكذب والخطأ في اقوالهم ، وكذلك السهو والنسيان عليهم ، وتنحط منزلتهم في النفوس ، وتتفر الناس منهم ، فلا يطيعونهم ، وذلك نقض للغرض الذي من أجله بعث الانبياء ، وبينه الله بقوله تعالى : « وما ارسلنا من رسول الا ليطاع بإذن الله » (١) ، وذلك يستلزم العبث في بعث الانبياء ، وهو غير جائز على الله ، وهذان الوجهان هما أحسن الوجوه .

عصمة نبينا محمد وأفضليته على سائر الأنبياء :

٣١ - اما عصمة نبينا محمد (ص) ، فيدل عليها أمور :

١ - الدليل على عصمة الانبياء جميعاً ، وهو منهم .

(١) آية ٦٣ النساء

٢ — الاخبار المتواترة من اثنتا «ع» والتي تفيد انه لم يمض الله تعالى منذ خلقه ، الى ان قبضه .

منها ما رواه عمر بن يزيد عن الصادق «ع» . قال قلت لأبي عبد الله عن قوله تعالى « ليففر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر »^(١) قال « ما كان له ذنب ولا هم بذنب ولكن الله حله ذنوب امته ثم غفرها له » .

ومنها ما رواه المفضل بن عمر عنه أيضاً ، قال سألته عن قوله تعالى « ليففر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر » فقال (والله ما كان له ذنب ولكن الله سبحانه ضمن له أن يغفر ذنوب شيعة علي ما تقدم من ذنبهم وما تأخر) .

٣ — ان المشركين لم يحتجوا على النبي (ص) بأنه ارتكب ما ينهي عنه القرآن من الذنوب ، ولو كان ذلك منه لاحتجوا عليه ولنقل ذلك اليه بالتواتر لتوفر الدواعي لنقل ذلك ، ولم ينقل ذلك .

٣٢ — وقد استدلل الفاضل البحراني في كتابه « لسان الصدق » ف ٨٣٥ على ذلك بقوله تعالى « وما ينطق عن الهوى ان هو إلا وحي يوحى »^(٢) وقوله تعالى « سنقرئك فلا تنسى »^(٣) وقوله تعالى « ولو تقول علينا بعض الاقاويل لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين فما منكم من احد عنه حاجزين »^(٤) بتقريب ان انتفاء اللازم في الآية الثالثة الذي هو الاخذ باليمين وقطع الوتين يقتضي انتفاء تقوله ، اي القول من عند نفسه ، واختلاق ما لم يقله الله كذباً عليه ، ونسبته الى الله تعالى .

٣٣ — ويعترض عليه بأن القدر المتيقن من هذه الآيات هو العصمة في تبليغ الوحي ، فلا تدل على عصمته من الذنوب مطلقاً « ولا عن السهو والنسيان إذ لا إطلاق لها ، فدعواه الاطلاق فيها غير صحيح ، وإذن فلا يصح الاستدلال بها على ان النبي (ص) معصوم من الذنوب — قبل البعثة وبعدها في تبليغ الوحي وغيره ، وعن السهو والنسيان ، كما هو

(١) آية ٢ الفتح
(٢) آية ٢ النجم
(٣) آية ٦ الاعلي
(٤) آية ٤٤ الحاقة

مذهب الشيعة الامامية .

٣٤- ولرب معترض ان في القرآن من الآيات ما يدل على صدور الذنب عن الانبياء ، وعدم عصمتهم عن الذنوب كقوله تعالى « وعصى آدم ربه فغوى » ^(١) وقوله تعالى في داود « وظن داود انما قتناه » ^(٢) وقوله تعالى في ذي النون « وذا النون اذ ذهب مغاضباً فظن ان لن نقدر عليه » ^(٣) وقوله في يوسف « ولقد همت به وهم بها لولا ان رأى برهان ربه » ^(٤) وقوله في نبينا محمد (ص) « وتحفي في نفسك ما الله مبديه » ^(٥) وقوله « عفا الله عنك لم اذنت لهم » ^(٦) وقوله « ليفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر » ، وقوله « ووجدك ضالاً فهدى » ^(٧) . الى غير ذلك من الآيات التي يظهر منها صدور المعصية عن الانبياء ، او يظن منها ذلك .

٣٥- والجواب على ذلك .

اولا : انه لا دلالة في هذه الآيات ، على صدور المعصية عن الانبياء .

٣٦- اما قوله « فعصى آدم ربه فغوى » فان المعصية لغة وعرفاً مخالفة الامر ، او النهي مطلقاً ، لا خصوص الامر الوجوبي ، والنهي التحريمي ، بل تعم الامر التديني ، والنهي الكراهي ، فمخالفة الامر التديني ، والنهي الكراهي يكون عاصياً ، كما يكون كذلك مخالف الامر الوجوبي ، والنهي التحريمي بلا فرق ، ولذا يقال امرته بكذا قصصاني ، وان كان ذلك امراً نديبياً ، فآدم ما خالف نهياً تحريمياً ، وإن خالف نهياً تنزيهياً ، فلا ذنب له حق يدل على المدعى ، ومعنى غوى خاب من الثواب الذي كان يستحقه ، لو لم يخالف بأكله من الشجرة التي نهى عنها قال الشاعر :

ومن يلق خيراً يحمد الناس امره ومن يفو لا يعدم على القي لائماً

او خاب مما اكل من الخلود ، لو اكل من الشجرة التي نهى عنها .

(١) آية ١٢١ طه	(٢) آية ٢٤ ص
(٣) آية ٨٧ الانبياء	(٤) آية ٢٤ يوسف
(٥) آية ٣٧ الاحزاب	(٦) آية ٤٤ التوبة
(٧) آية ٧ الضحى	

٣٧ - واما قوله « فظن داود انما قتناه » ، فان معناه ابتليناه ، لا عاقبناه على ذنب
كما في قوله تعالى « ان هي الا فتنتك » اي بلاؤك .

٣٨ - واما قوله « فظن ان لن نقدر عليه » ، فان معناه ان لن نضيق عليه رزقه ،
لا القدرة بمعنى التمكن منه ، كما في قوله « الله ييسط الرزق لمن يشاء ويقدر » ^(١) اي
يضيق .

٣٩ - واما قوله « لقد همت به وهم بها » فان معناه كما روي في عيون الاخبار عن
الرضا «ع» مما ذكره عند المأمون في تنزيه الانبياء ، ان هم بها جواب لولا مقدم عليها ، اي
لولا ان رأى برهان ربه ، لهم بها نظير القول قتلتك لولا اني اخاف الله ، فلا يكون هم
بالمعصية اصلاً ، ولا دليل على ان جواب لولا لا يتقدم عليها ، ولو سلم ذلك ، فانه يمكن
تقدير جواب لها دل عليه المذكور ، او همت بأن يقاربها ، وهم بقتلها إذا أجبرته على ذلك ،
كما ورد ذلك في بعض اخبار ائمتنا «ع» .

٤٠ - مضافاً الى ان هم بالشيء لغة حدث نفسه به قبل وقوعه ، بخلاف القصد ، فانه
ارادة الشيء ، وحديث النفس ليس بمعصية ، كما ان ارادة للمعصية ، بلا فعل شيء من
مقدماتها ، كذلك ، اذ لا يكون هناك معصية ، ولا تجرّ على الله ، وإن كان في ذلك لوم ،
كما ذكر في اصول الفقه .

٤١ - واما قوله « عفا الله عنك لم اذنت لهم » ، فانه عتاب للنبي على اذنه لبعض
المنافقين ، الذين طلبوا منه ان يأذن لهم بالتخلف عن غزوة تبوك ، والخروج إلى الشام ،
وهو من أطف أنواع العتاب ، حيث بدأ بالعفو قبل المعاتبة ، وكان من استأذنه اجذب
بن قيس ، ومعتب بن قشير الانصارين ، والعفو معناه المجاوزة عن الذنب ، وترك ما هو
اولى بالعمل من غيره ، لا بخصوص المعنى الاول ، كما يقول القائل لمن يعاتب اخاه بما يشق
عليه ، لم تعاتبه بما يشق عليه ، وإن كان ذلك جائزاً له .

٤٢ - اما قول الزمخشري في (الكشاف) عند تفسير الآية (ان العفو لا يكون إلا عن ذنب) ، فهو قول غير صحيح ، اذ كيف يكون الاذن من النبي لمن استأذنه ذنباً ، مع ان الله امره بقوله « فاذا استأذنوك لبعض شأنهم فأذن لمن شئت منهم واستغفر لهم الله » (١) .

٤٣ - وقيل معنى عفى الله عنك أدام عفوك ، لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا ، وتعلم الكاذبين ؟ .

٤٤ - واما قوله « ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر » ، فان معناه من ذنب امتك ، ما تقدم منه ، وما تأخر بشفاعتك ، وأراد بالتقدم والتأخر تقدم الزمان وتأخره ، لا قبل النبوة وبعدها ، كما يقول القائل لغيره صفحت عن السالف والآنف من ذنوبك ، وذلك من باب التجوز لوجود الرابطة بينه وبين امته ، لذلك حسنت نسبة ذنوب امته اليه عرفاً ، ولا غرابة في ذلك ، فان القرآن نزل بلغة العرب ، واساويلهم في البيان ، ومن عادتهم توجيه الخطاب الى شخص وإرادة غيره ، على حد قول الشاعر :

يا بنت خير البدو والحضارة ماذا ترين في فتي عماره

ما زال يهوى حرة معطاره إليك اعني واسمعي يا جاره

فالخطاب في الآية ، وان توجه الى النبي ظاهراً ، الا ان المراد امته ، وفي القرآن كثير من قبيل ذلك ، ومنه قوله تعالى « يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن » (٢) ، وقوله تعالى « فاعلم انه لا إله إلا الله واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات » (٣) ، فان الخطاب في الآية للامة لا محالة ، لان النبي كان عالماً بمفاد هذا الامر ، وداعياً اليه قبل نزول الآية ، فلا معنى لاجره بعلم ما يعلمه ، فانه طلب الحاصل ، وهو محال عليه .

٤٥ - ويدل على ذلك الخبران المرويان عن الصادق «ع» المذكوران آنفاً ، فان مفاد الاول ان الله حله ذنوب امته ، ثم غفرها له ، والثاني انه ضمن له ان يغفر ذنوب شيعة

«١» آية ٢٢ للنور «٢» آية ١ التطلاق
«٣» آية ١٩ محمد

علي (ع) ، ما تقدم منهم ، وما تأخر .

٤٦ - كما يمكن ان يكون ذلك على حذف مضاف ، اي ليغفر لك ما تقدم من ذنب امثلك ، وما تأخر من ذلك .

٤٧ مضافا الى انه لو كان ذلك ، من النبي لعارضه به المشركون بقولهم « ان كتابك يشهد عليك بأنك مذب ، فكيف تتبعك ونصدقك » ؟ ولو كان ذلك لنقل الينا بالتواتر ، لتوفر الدواعي الى ذلك ، ولم ينقل ذلك ولو بخبر ضعيف ، ومن ذلك يعلم عدم صحة ما ذكره (البضاوي) في تفسيره عند تفسير الآية من ان معنى ما تقدم من ذنبك وما تأخر ان المتقدم ما فرط منه في الجاهلية ، والتأخر ما تأخر عن النبوة الى نزول الآية ، وقد تبعه في ذلك كثير من اهل السنة .

٤٨ - وقد اجاب السيد المرتضى^(١) على هذه الآية ، حسب ما نقله عنه الشيخ الطبرسي في مجمع البيان ص ٣٥٦ (بأن الذنب في الآية . مصدر اضيف الى مفعوله ، بمعنى ذنبهم اليك في منعهم اياك من دخول مكة ، وصدى اياك عن دخول المسجد الحرام ، وان معنى المغفرة على هذا ازالة احكام اعدائه ، ونسخها اي يزول الله ذنبك عنك ، ويستر عليك تلك الوصمة ، بما يفتح لك من مكة ، فستدخلها فيما بعد ، مستدلا على ذلك بأنه لو لا إرادة ذلك ، لما كان لقوله « إنا فتحنا لك فتحا مبينا ليغفر لك الله » معنى معقول ، لأن المغفرة للذنوب لا تصلح ان تكون غرضا للفتح ، اذ لا تعلق لها به ، فكيف تكون غرضا له ؟) .

٤٩ - ويعترض عليه ان هذا التفسير يصلح من باب الاحتمال ، ويبطل به الاستدلال ، بيد ان ما ذكره من الدليل غير صحيح ، ذلك لأن صحته تتوقف على ان يراد بالفتح فتح مكة ، واللام لام التعليل ، اما لو اريد بالفتح النصر والظفر بالاعداء والسيطرة عليهم ، وباللام لام الماقبة ، كما في قوله تعالى « فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا »^(٢) ، فانه لا يكون صحيحا ، لان معنى الآية حينئذ أنا نصرناك واطفرك بأعدائك ، وجعلنا

(١) هو علم الهدى ابو القاسم علي بن الطاهر اليه انتهت رئاسة الشيعة في زمانه توفي سنة ٤٣٦ هـ

(٢) آية ٨ القصص

لك السيطرة عليهم بالاسلام ، ليكون عاقبة ذلك غفران ما تقدم من ذنب امتك في
الجماعية بالاسلام ، لانه يجب ما قبله ، وما تأخر بشفاعتك ، وشفاعته لا تكون إلا للمؤمنين
المسلمين ، ولا اقل من الاحتمال ، فيبطل الاستدلال .

٥٠ - ومن ذلك يعلم الجواب عن قوله تعالى « فاصبر ان وعد الله حق واستغفر
لذنبك » (١) وقوله « فاعلم انه لا إله إلا الله واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات » ،
كما يعلم الجواب على جميع الآيات التي تدل على صدور الذنب عن الانبياء .

٥١ - ولرب قائل كيف تكون آية « فاعلم انه لا إله إلا الله واستغفر لذنبك وللمؤمنين
والمؤمنات » نظير آية « ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر » وهي تدل على ان
التي مطلوب منه الاستغفار لذنبه وحده ، بدليل عطف قوله « وللمؤمنين والمؤمنات »
الذي يفيد أن الاستغفار ليس للامة ، والا لما ذكر المؤمنين والمؤمنات ، لكفاية (واستغفر
لذنبك) عن ذلك ، إذ يكون تكراراً بلا فائدة .

٥٢ - ولكنه يجب بانه لا منافاة في ذلك ، لحل الاستغفار على الاستغفار عن
ذنوب الامة ، ذلك ان معنى فاستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات ، ان كل واحد من
الامة ما مور بالاستغفار لذنبه ، وللمؤمنين والمؤمنات من اخوانه ، كما صرح الله تعالى
بذلك بقوله « والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولاخوانتنا الذين سبقونا
بالإيمان » (٢) ، كما يعلم الجواب عما ورد في بعض دعائيه (ص) « ربي اغفر لي خطيئتي ،
وجهلي ، وامراني على نفسي ، وما انت اعلم به مني » .

٥٣ - مضافا الى انه يمكن ان يكون المراد من الخطيئة التقصير عما ينبغي له في ارتفاع
درجته وعلو منزلته ، من ان ينصرف بكاه الى ربه ، فلا يشغله شيء مما يلزم لجسده ونسائه ،
وغير ذلك من ضروريات الحياة ، فقد ذلك خطيئته ، وان لم تكن كذلك ، ولذا قيل
« حسنات الارباب سينات المقربين » ، كما يمكن ان يكون ذلك على سبيل التواضع ،
والتذلل بالدعاء ، تنزيلا لنفسه منزلة المذنب .

(١) آية ٥٥ غفر

(٢) آية ١٠ الحشر

٥٤ - وأما قوله « ووجدك ضالاً فهدى » ، فإن معناه ووجدك لا تعرف شريعة من الشرائع ، مثل قوله تعالى « علمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً »^(١١) قال الضلال بمعنى معرفة شريعة من الشرائع أو بمعنى ما روي انه ضل في شباب مكة في صباح فردّه أبو جهل وقد ذكر ذلك (الشيخ فخر الدين الطريحي) في (مجمع البحرين) ص ٤٨ ، أو بمعنى ما ذكره (ابو الفضل الطبرسي) (ره) في مجمع البيان ص ٥٦ ط ايران ما نصه « أي مضلولاً عنك » في قوم لا يعرفون حقك ، فهداهم إلى معرفتك ، وارشداهم إلى فضلك والاعتراف بصدقك ، والمراد انك كنت خاملاً لا تذكر ، ولا تعرف ، فمفرك الله الناس ، حتى عرفوك وعظموك .

٥٥ - وليس معناه ، كما توهّم انه كان قبل النبوة في الضلالة والانحراف عن دين الحق ، وكان على طريقة ضالاً عما كان عليه في حال النبوة بعد البعثة ، وكان في مدة أربعين سنة غافلاً عن النبوة والشريعة ، فان ذلك توهّم لا يقام له وزن ، بعد قيام الأدلة العقلية على عصمته ، فإن النبي (ص) كان قبل البعثة يتعبد بشريعة نفسه ، لا منحرفاً عن دين الحق ، ولا متعبداً بالخنفية على ملة ابراهيم (ص) ، كما ذكره ابن هشام في « السيرة النبوية » ولا بشريعة اي نبي من الانبياء الذين سبقوه ، ولا بشريعة العقل ، وإن اختلفت أقوال المسلمين في ذلك ، بل كان يعمل بشريعة نفسه لا غيره ، وذلك عليه إجماع الشيعة الامامية .

٥٦ - والدليل على ذلك ان تعبدته بشريعة من سبقه من الانبياء ، اما بالوحي ، او بالتعلم من علماء الاديان . اما الفرض الأول فهو معنى النبوة ، والموافقة في العبادة لمن سبقه من الانبياء لا تقتضي المتابعة . واما الثاني فلائه لو ثبت لافتخر اهل الاديان بذلك ، ولو افتخر به لشاع وتقللنا بالتواتر ، ولم يحصل ذلك .

٥٧ - مضافاً إلى انه لم يعاشر أحداً من أهل الكتاب ، ولم يأخذ منه شيئاً ، ولا من كتبهم لأنه كان « لا يقرأ ولا يكتب » ولذا لم يتعبد بشريعة من سبقه قبل البعثة ، وموافقته في كثير من الأحكام مع غيره ليس معناه المتابعة .

٥٨ - ولرب قائل انه كيف يكون ذلك ؟ وان قوله تعالى « وأوحينا إليك ان اتبع

ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين» (١)، وقوله تعالى «اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده» (٢)، وقوله تعالى «شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي اوحينا اليك» (٣)، إن ذلك يدل على ان النبي (ص)، كان يعمل بشريعة من سبقه من الأنبياء .

٥٩ - ولكنه يحاب ان هذه الآيات يراد بها الاتباع والاقتداء في اصول العقائد والاحكام التكليفية ، وإلا لم تختلف الاديان ، ولم يحز ان تكون شريعته ناسخة لشريعة من سبقه ، والحال انها مختلفة ، وبعضها ناسخ لبعض ، وشريعته ناسخة لشريعة من سبقه ، والمراد بهداهم اقتده ما اتفق عليه جميعهم ، وهو اصول الايمان ، كما يشعر بذلك قوله تعالى «ومن يرغب عن ملة ابراهيم إلا من سفه نفسه» (٤) فان معناده لا يترك دين ابراهيم وشريعته إلا من جهل نفسه بما فيها من الآيات الدالة على ان لها صانعا ليس كمثل شيء ، إذ جهل قدر الله ، فان من جهل خالقه فهو جاهل نفسه ، كما فسرهما بذلك الطبرسي ، ص ٩٤ ولأرب ان ذلك من اصول العقائد ، ومن ذلك يعلم الجواب عن قوله تعالى «وإن كنت من قبل لمن الغافلين» (٥) ، فان معناه وإن كنت من قبل ان اوحينا اليك هذا القرآن او من قبل نزول القرآن عليك من الغافلين عن الحكم التي فيه ، لا تعلم شيئا منها ، او عن قصة يوسف والحكم التي فيها ، وقوله تعالى «ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان» (٦) ، فان معناه ما كنت تدري يا محمد قبل الوحي ما الكتاب ولا الايمان ؟ اي ما القرآن ، ولا الشرائع ، وتعاليم الايمان ، وقيل معناه ولا اهل الايمان ، اي من الذي يؤمن ، ومن الذي لا يؤمن .

٥٦ - وقد استدل «الحقق القمي» في «القوانين المحكية» على ان النبي (ص) كان يعتمد بشريعة نفسه ، بدليل آخر مضافا إلى ما ذكر ، ومحصوله اجماع المسلمين والضرورة من الدين ان النبي محمد (ص) افضل من سائر الانبياء ، وتعبده بشريعة نبي منهم يستلزم تقدم المفضول على الفاضل ، وذلك قبيح لا يجوز على الله تعالى .

(١) آية ٢٣ النحل	(٢) آية ٩٠ الانعام
(٣) آية ١٣ الشورى	(٤) آية ١٣٠ البقرة
(٥) آية ٣ يوسف	(٦) آية ٥٢ الشورى

٥٧ - ويعارض عليه ان تمعبد نبي بشرية نبي قبله ، ، لانه سبقه الى الحق لا يكون من تقديم الفضول على الفاضل ، فلا يكون قبيحاً على الله تعالى .

ثانياً : من الاجوبة على الآيات جميعاً ان احتمال ما ذكر لها من المعاني كاف في ابطال الاستدلال بها ، لأن الدليل إذا داخله الاحتمال سقط به الاستدلال :

ثالثاً : انها من الظواهر والظاهر لا يعارض البرهان العقلي ، وقد ثبت به آنفاً وجوب عصمة الانبياء .

افضليته على سائر الانبياء :

٥٨ - أما أفضليته على سائر الانبياء فقد اتفق المسلمون على ان نبينا محمداً (ص) افضل من سائر الانبياء ، وقد استدل على ذلك بوجوه كثيرة ، أذكر منها أربعة بوجوه :

١ - اجماع المسلمين .

ويعارض عليه انه ليس بحجة لاحتمال مدركه .

٢ - الضرورة من الدين الاسلامي .

٣ - ان فضل نبي علي نبي انما يكون يكونه أكمل منه ، او كونه أكثر ثواباً ، ولا ريب ان محمداً (ص) أكمل من سائر الانبياء ، وأكثرهم ثواباً . أما انه أكملهم فلأنه أعلمهم بذلك لانه يعلم ما عندهم بتعليم الله ، وهم لا يعلمون ما عنده مما ليس عندهم ، فهو أعلم منهم ، وقد قال الله تعالى « هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولوا الألباب »^١

٥٩ - اما انه يعلم ما عندهم فلقولوه تعالى « وأنزل عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً »^(٢) فقد فسر قوله تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم بأن المراد بما لم تكن تعلم الشرائع السابقة ، وانباء الرسل الاولين ، وغير ذلك من العلوم ، وقد ذكر ذلك «ابوالفضل الطبرسي» في مجمع البيان ص ١٢١ .

(١) آية الزمر

(٢) آية ١١٢ النساء

٦٠ - وما انه اكثر ثواباً من سائر الانبياء فلوحيين :

١ - ان مشقته في تبليغ رسالته اضعاف مشقة غيره من سائر الانبياء ، ذلك لانه ارسل الى الناس كافة ، وكان ينشر دعوته بين المشركين من العرب ، الذين هم اشد تعصبة لما وجدوا عليه آباءهم ، واشد كفراً ونفاقاً ، حتى قال (ص) « ما مني نبي بمثل ما منيت به » اي ما يلي نبي قبلائي .

٢ - ان شريعته عامة لعامة البشر ، بخلاف سائر الانبياء ، ومن كانت شريعته عامة لسائر الخلق يكون العامل بها اكثر من غيره ، فيكون ثوابه اكثر من ثواب سائر الانبياء كما يدل عليه قوله تعالى « من جاء بالحسنة فله عشر امثالها »^١ ، فيكون افضل منهم ، قال تعالى « وما ارسلناك الا كافة للناس »^٢ .

٣ - الاخبار منها ما روي عن الرضا «ع» ، قال : قال رسول الله « ما خلق الله خلقاً افضل مني ولا اكرم عليه مني ، قال علي فقلت يا رسول الله ، انت افضل ام جبرئيل ؟ فقال يا علي ان الله تبارك وتعالى فضل انبياءه المرسلين على ملائكته المقربين ، وفضلني على جميع النبيين والمرسلين ، والفضل بعدي لك يا علي ، وللأئمة من بعدك » .

ومنها ما روي عن ابي عبد الله الصادق انه قال « كان جبرئيل إذا أتى النبي (ص) : قعد بين يديه قعدة المبيد ، وكان لا يدخل حتى يستأذن » :

ومنها ما روي عن الرضا «ع» انه قال قال رسول الله (ص) « انا سيد من خلق الله ، وانا خير من جبرئيل واسرافيل ، وحمة العرش ، وجميع الملائكة المقربين ، وانبياء الله المرسلين » ، والاعبار في ذلك كثيرة متواترة .

المعجزة :

١ - لقد ذكرت آتفاً وجوه الحاجة إلى النبوة ووجوبها ، وبما لا ريب فيه ان النبوة

(١) آية ١٦٠ الانعام

(٢) آية ٢٨ مائدة

لا تتحقق فوائدها إلا بنبي يثبت نبوته ، ولا تثبت نبوة النبي إلا بشروط ، وهي ثلاثة ، كما ذكرها المتكلمون .

١ - ان لا يدعي ما يخالف العقل ، كالشرك والاحاد .

٢ - ان يدعو الناس إلى ما فيه طاعة الله ، وخير البشر جميعا .

٣ - ان يظهر عقب دعواه معجزة مقرونة بالتحدي يثبت بها دعواه ، وتكون مطابقة لها .

٢ - ومن البديهي ان ذلك لا يكون ، إلا مع إمكان المعجزة ذاتا ووقوعا ، لذلك كان لا بد في المقام من بحث امور :

معنى المعجزة :

٣ - ان معنى المعجزة في اللغة هو ما لا يقدر الانسان على فعله .

اما في الاصطلاح الشرعي ، فقد عرفها المتكلمون بتماريث .

١ - انها الفعل الربوبي ، الصاور عن واحد خاص من البشر ، مقرونا بالتحدي ، ودعوى النبوة .

٢ - انها كل فعل ممتنع عادة ، ممكن ذاتا ، كإحياء الموتى ، وقلب العصا حية تسمى الى غير ذلك .

٣ - انها امر خارق للعادة مقرون بالتحدي ، مع عدم المعارضة له .

٤ - انها فعل ، او نفي ما ليس بمعتاد بين الناس .

٤ - ومهما يكن من امر ، فان هذه التمريفات لفظية من قبيل شرح مفهوم اللفظ ، فلا يضر فيها عدم الشمول للأفراد ، ولا عدم المتع من دخول ما ليس منها ، ويعبر عن ذلك بعدم الاطراد والانعكاس .

٥ - والمراد بالامر الخارق للعادة ، ما ليس بوسع البشر ان يفعلوه عادة ، سواء كان

قمعاً لإحياء الموتى ، أو نفياً كتمجيز القادر عن رفع اخف الاشياء كالريشة مثلاً ،
 وبعطابق الدعوى ما يوافقها لتكون بينة له ، والمقرون بالتحدي ما يؤتى به للاعجاز ابتداء ، او بعد
 الاقتراح ، وقد خرج بالحارق للمادة ما كان معتاداً ، كالسحر والشعوذة ، والحدائق في
 الصناعات ، وما الى ذلك ، وبعطابق الدعوى ما خالفها مثل ما جرى على يد « هارون بن
 حبيب الحنفي » الملقب بسيلة الكذاب ، وقد ادعى النبوة في زمن النبي (ص) ، وكان
 رئيساً في قومه وقد عد على النبي (ص) مع جماعة من قومه فأسلم ، وسأل النبي ان يحمل الامر
 له بعده ، وكان في يد النبي (ص) عيب من سعف النخل ، فقال لسيلة لو سألتني هذا
 العيب الذي في يدي ما أعطيتك ، فلما رجع إلى اليمامة ارتد وادعى النبوة ، فقد نقل
 عنه كما ذكر في « الفتوحات الاسلامية » ص ١٣ وكتاب « لسان الصدق في إسحاق الحق »
 ص ١٤٥ ، وسواهما من الكتب ان قومه اتوه برجل اعور ، فقالوا له ان اخا قريش ،
 يعنون نينبائهمداً (ص) يتقل في عيون العميان فيبصروا ، فاتقل في عين هذا العوراء فقتل
 فيها ، فعميت عينه الصميمة ، وقالوا له ان اخا قريش يتقل في البئر القليلة ، فيكثر
 ماؤها ، وعندنا بئر ماؤها قليل فاتقل فيها ليكثر ماؤها ، فقتل فيها ففاض ما فيها من
 ماء ، ولا ريب في ان عى عين مبصرة بسبب ثقلة في عين عرراء ، وغور ماء بسبب ثقلة
 فيها ، من الامور الخارقة للمادة ، إلا انها غير مطابقة للطلوب ، ولا موافقة للدعوى ،
 وخرج بمقرونة بالتحدي الكرامات التي تظهر على ايدي اولياء الله ، مثل ما جرى لمريم
 بنت عمران من إتيان رزقها من عند الله ، كما قص الله تعالى بقوله « كلما دخل عليها زكريا
 المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله » ١ ، وما جرى
 على أيدي الانبياء قبل بعثتهم ، المبر عنه بالإرهاص مثل تظليل القمامة نبينا محمداً (ص)
 في سفره الى الشام ، وخمود نار فارس عند مولده ، وكانت لمحمد منذ خمس مئة عام ،
 وسقوط شرافات ايران كسرى وغير ذلك ، فان كل اولئك لم يؤت به للاعجاز ، وإن

كان خارقا للعادة ، لأنه غير مقرون بالتحدي .

٦ - وقد اعترض على ذلك بوجوده :

١ - انه لو صدر الفعل المعجز عن غير النبي ، لم يكن خلاف المعتاد ، فلا تحصل المعجزة بفعله .

٧ - ويحاج على ذلك بأن صدور المعجز عن الانبياء والاولياء ، لا يوجب كونه معتادا ، حتى لا تحصل المعجزة بفعله ، فاللازمة ممنوعة .

٢ - انه لو صدر المعجز عن غير الانبياء ، لفر الناس منهم بسبب مشاركة غيرهم لهم في ذلك .

٨ - ويحاج على ذلك بمنع الملازمة ايضا ، اذ قد يشارك نبي نبيا ، كما شارك هارون موسى ، ولم يحصل ذلك ، فمشاركة غيرهم في ذلك كذلك .

٣ - انه لو صدر المعجز عن غير الانبياء لبطلت دلالته على صدق النبي ، لان الدلالة على صدقه بالمعجز ، فاذا صدر عن غيره لا تبقى له دلالة على ذلك .

٩ - ويحاج عليه بأن الدلالة على النبوة المعجز مع التحدي ، لا المعجز وحده ، وفي غير النبي لا تحدي ، فلا تبطل الدلالة ، وتمنع الملازمة .

٤ - انه لو ظهرت المعجزة على يد صادق غير النبي ، لوجب ان تظهر على يد كل صادق ، فيانزع عموم ظهور المعجزة ، واللازم باطل فاللزوم مثله ، اعني ظهور المعجزة على يد غير النبي .

٢٠ - ويحاج بأن ظهور المعجزة الخارقة للعادة ، انما هو تكميم لصاحب المعجزة ، من قبل الله تعالى ، ولا يوجد ذلك في غير الانبياء ، والاولياء الصالحين ، فلا عموم في ذلك .

امكان المعجزة :

١١ - لقد اختلف الفلاسفة في امكان المعجزة النبوية ، فذهب الإمام « الغزالي » الى

في استحالتها على تقدير وجود السببية ، بين الحوادث الطبيعية بعضها مع بعض ، وإن كان لم يبين نوع الاستحالة — من أنها ذاتية ، او وقوعية ، وذهب « كانت » و « سينوزا » و « داود هيوم » من الفلاسفة القريبين الى استحالتها بقول مطلق ، وإن كانوا لم يبينوا نوع الاستحالة فيها .

ما يظهر من كلام الغزالي :

١٢ — ان الذي يظهر من كلام الغزالي في تهافت « الفلاسفة » ص ١٩٠ — ١٩٦ الاستحالة الذاتية ، على تقدير وجود السببية بين الحوادث الطبيعية بعضها مع بعض ، حيث قال هناك ما نصه « اما الملقب بالطبيعيين فهي علوم كثيرة نذكر اقسامها ليعرف ان الشرع ليس يقتضي المنازعة فيها ، ولا انكارها إلا في مواضع ذكرناها ، وليس يلزم مخالفتهم شرعا في شيء من هذه العلوم ، وانما نخالفهم من جهة هذه العلوم في اربع مسائل : الاولى حكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد بين الاسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة ، فليس في المقدور ولا في الإمكان ايجاد السبب دون المسبب ، ولا وجود المسبب دون السبب ، واث هذا الخلاف يظهر في جميع الطبيعيات ، وقال : وانما يلزم النزاع في الاولى من حيث يبيني عليها اثبات المعجزات الحارقة للعادة من قلب العصا ثعبانا ، واحياء الموتى ، وشق القمر ومن جعل مجاري المعادلات لازمة لزوما ضروريا احال جميع ذلك ، وأولوا ما في القرآن من احياء الموتى فقالوا اراد به إزالة الجهل بحياة العلم ، وأولوا تلفف العصا سحر السحرة على ابطال الحجة الإلهية الظاهرة على يد موسى شبهات المتكبرين ، واما شق القمر فربما انكروا وجوده وزعموا انه لم يتواتر ، فلنخص في المقصود الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وبين ما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندها ، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، ولا اثبات احدهما متضمن لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود احدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم احدهما عدم الآخر ، مثل الري والشرب ، والشبع والاكل ، والاحتراق و لقاء النار ، والنور و طلوع الشمس ، وجز

الرقة والموت والشفاء وشرب الدواء، واسهال البطن واستعمال المسهل وهم جرا إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم ، والصناعات والحرف ، وان اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق ، لا لكونه ضروريا في نفسه غير قابل للفرق ، بل هو في القصور خلق الشيع دون الاكل ، وخلق الموت دون جز الرقة ، وإدامة الحياة مع جز الرقة ، وهم جرا إلى جميع المقترنات ، وأنكر الفلاسفة امكانه وادعوا استحالتة ، وقال والنظر في هذه الامور الخارجة عن الحصر يطول ، فلنمين مثالا واحداً ، وهو الاحتراق في القطن مثلاً مع ملاقة النار ، فانا نجوز وقوع الملاقاة بينها دون الاحتراق ، ونجوز حدوث انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقة النار ، وهم ينكرون جوازه ، الى ان قال بل نقول فاعل الاحتراق—يخلق السواد في القطن ، ولتتحرق في أجزائه ، وجعله حرقاً او رماداً هو الله ، او بواسطة الملائكة ، او بنير واسطة ، فاما النار وهي جادفلا فعل لها ، فما الدليل على انها الفاعل ؟ ولس له دليل إلا مشاهدة حصول الاحراق عند ملاقة النار ، والملاحظة تدل على الحصول عنده ، ولا تدل على الحصول به ، وانه لا علة سواه » .

١٣ — ولا ريب ان الذي يظهر من كلام الفزالي هذا هو ان المعجزة مع القول بالاسباب والمسببات في العالم تكون مستحيلة ذاتا .

ما يظهر من كلام كانت :

١٤ — اما الذي يظهر من كلام « كانت » المنقول عنه في فصل « التحليل السامي » من كتابه « نقد العقل الجرد » ان الاستحالة ذاتية حيث قال هناك حسب ما نقل عنه في « الفلسفة الحديثة » ص ٢٩٠ ما نصه « ليس في العالم من نظام موجود في الطبيعة نفسها ، إنما نظمه الفكر البشري الذي عرفه وأدركه ، ونظمه حسب قوانينه هو المتأصلة فيه ، اي انه ليس للعالم الطبيعي قوانين خاصة يسير بمقتضاها غير القوانين والصور الذهنية التي يعمل بها العقل ، فقوانين الاشياء هي قوانين العلم ، والعلاقة التي تربط الافكار بعضها مع بعض هي نفسها العلاقة التي تربط الاشياء ، فاذا كنت ترى العقل يسير في حكمه من المقدمة إلى النتيجة ، فان الاشياء تسير من العلة إلى المألول ، ولا غرابة فتحن لا نعلم الاشياء الخارجية إلا بالفكر ، ولهذا الفكر قوانين يجب أن يسير على أساسها ، فعمل الفكر هو

(١) هو « عماوئيل كانت » الالماني من فلاسفة القرن الثامن عشر ولد في « كونسبرج » سنة ١٧٢٤ م .

قوانينه ، فنهتدي إذن ان تكون تلك القوانين العقلية هي نفسها قوانين الطبيعة ، او كما قال « هجل » « ان قوانين المنطق وقوانين الطبيعة شيء واحد » اذن فقوانين العلم واصله ضرورية يستحيل عليها الاختلال ، لأنها هي قوانين الفكر وقوانين الفكر مغطورة فيه ، نشأت من طبيعة تكوينه وتركيبه ، ومعنى ذلك ان نفس القوانين التي سارت على اساسها التجربة ، في الماضي والحاضر ستظل حية الى الأبد ، وبهذا ينهار صرح الشك الذي بنام « هيوم » ، فالعلم مطلق والحقيقة خالدة .

١٥ - وبما لا ريب فيه ان يستظهر من قول « كانت » « ان القوانين التي سارت على اساسها التجربة في الماضي والحاضر ستظل صحيحة الى الأبد » وقوله : « فالعلم مطلق والحقيقة خالدة » ان المعجزة الخارقة لحكم العادة التجريبية توجب اختلال تلك القوانين التي سارت على اساسها التجربة ، وذلك يوجب استحالتها ذاتا .

ما يظهر من كلام سينوزا :^١

١٦ - أما ما يظهر من كلام « سينوزا » حسب ما نقل عنه في الفلسفة الحديثة ص ١٥١ مع إنكاره المعجزات في كتابه « مقالة في المعجزات » ما نصه « ان العالم مسير في طريق معلومة مرسومة ليس عن السير فيها من محيص ، ذلك لأن قوانين الطبيعة اي إرادته الله لا تبدل ولا تتغير وهي لا بد تنتج نتائجها ، من غير نظر الى الانسان ورغبته ، أما ما يظهر من كلامه هذا فهو ان الاستعالة ذاتية ، فانه من الواضح ان يستظهر منه ذلك .

ما يظهر من كلام داود هيوم :^٢

١٧ - أما داود هيوم فانه يقول حسب ما نقل عنه في « الفلسفة الحديثة » ص ٣٤٥ « ان التجربة قد دلت على ان الكون يسير في نظام معين ، فالعقل أقرب إلى استمراره منه إلى قبول كسره واضطرابه » ، وهذا يدل على ان الاستعالة وقوعية لا ذاتية ، لأن ذلك نتيجة لمذهبه الذي ينكر به ضرورة التتابع السبي بين الاسباب والحوادث الطبيعية لما دامت الاشياء لا تتتابع في نظام معين ، فمن الجائز ان يحدث في الطبيعة اي شيء ، ومهما يكن من شيء فان الصحيح امكان المعجزة - ذاتا ووقوعاً .

(١) سينوزا هو فيلسوف يهودي هولندي من فلاسفة القرن السابع عشر توفي سنة ١٦٧٧م

(٢) دافيد هيوم هو فيلسوف انكليزي من فلاسفة القرن الثامن عشر ولد في ادفيرة سنة ١٧١١م

ان المستحيل الذاتي ، حسب ما ذكر آتفاً هو ما تكون نفس ما هيته مقتضية لعدمه ، بمعنى ان ذلك لازم ماهيته ، وما يلزم من فرض وجوده مخالفة لمبدأ الهوية ، الذي يعبر عن حقيقة واضحة ، هي ان الشيء نفسه لا غيره ، ذلك ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري ، وملبه عنها محال ، ولا ريب في ان المعجزة ليست كذلك ، اذ لا تقتضي ماهيتها عدم وجودها ، ولا يلزم من فرض وجودها مخالفة لمبدأ الهوية ، كما يلزم من فرض وجود شيء وعدمه في آن واحد ، فلا تكون مستحيلة ذاتاً ، بل هي ممكنة كذلك .

١٩ - واما عدم استحالتها وقوعاً وامكانها كذلك ، فلأن المستحيل الوقوعي هو ما يستحيل وجوده بالغير ، وما يلزم من فرض وقوعه أي وجوده محال ، أو ما يخالف مبدأ السبب الكافي ، والمعجزة ليست كذلك إذ لا يلزم من وقوعها محال ، وهي توافق مبدأ السبب الكافي ، ولا تخالفه لأنها توجد بأسباب إلهية ، وتعدم عند عدمها ، وإذن فهي ممكنة وقوعاً .

٢٠ - وبجمل القول ان المستحيل الذاتي هو ما يستحيل وجوده لذاته في اي زمان وأي مكان ، وما يكون مخالفاً لمبدأ الهوية ، والمستحيل الوقوعي هو ما لا يستحيل وجوده بالنظر إلى ذاته ، وانما يستحيل وجوده بالغير اي بالنظر الى ما يلزم وجوده من محال ، او مخالفة لمبدأ السبب الكافي ، بمعنى انه يستحيل وجوده بلا سبب كاف له من مقتضيه وشروطه وعدم موانعه ، ويمكن وجوده في زمان دون زمان ، ومكان دون مكان عند وجود سببه الكافي ، مثلاً يستحيل ان ينتج ضرب $2 \times 2 =$ ازيد من اربعة في اي زمان واي مكان لأنه مختصر الجمع واطافة اثنين الى اثنين لا ينتج ازيد من اربعة لأن مجموع اثنين واثنين يهويته اربعة ، كما يستحيل على الانسان ان يصعد الى القمر بلا صاروخ ، اي مركبة فضائية حديثة ، ويمكن وقوع ذلك بواسطة المركبة ، والمعجزة يستحيل وقوعها مع عدم سببها الكافي الإلهي ، ويمكن مسح وجوده ، فالقول بإمكان المعجزة ليس معناه انها توجد بغير سبب كاف ، وانما معناه ان سببها إلهي معجز لا طبيعي ولا بشري ، كما جرى على يد موسى بن عمران (ص) في انقلاب عصاه حية تسمى بإذن الله وجرى على يد المسيح (ص) بإحياء الموتى وإبراء الأكمه والابرص بإذن الله ، ولم يكن ذلك

بسبب طبيعي ولا بشري .

٢١ - ولرب معترض بأن المعجزة تخالف مبدأ الهوية ، فكيف تكون ممكنة ذاتاً ؟
ذلك ان قلب العصا حية تسعى ، واحياء الموتى ، وما إلى ذلك يوجب اجتماع المتناقضين ،
وان تكون العصا عصا حية ، والميت حياً وميتاً ، وذلك يخالف لمبدأ الهوية ، فتكون
المعجزة مستحيلة ذاتاً .

٢٢ - ولكنه يجاب على ذلك ان ذلك انما يازم مع حفظ الصورة الاولى للميت والعصا ،
والمعجزة تزيل الصورة الاولى وتبدلها بصورة اخرى غيرها ، والتناقض انما يازم مع حفظ
الصورة الاولى وبقياتها ، وهذا نظير جميع التحولات الطبيعية التي هي سنة عالم الطبيعة ،
فالنطفة مثلاً تتحول الى مضغة ، فعلة ، فعظام ، فلحم ، والجسم يتحول الى تراب ،
والجواهر تتحرك بتحولات تدريجية بناء على الحركة في الجوهر ، التي ذهب اليها كثير من
الفلاسفة اليونانيين ، وبعض الفلاسفة المسلمين ، وهي حركة في الصور النوعية ، وتحولات
من صورة نوعية إلى صورة نوعية اخرى بنحو الخلع واللبس ، لا اللبس مع اللبس ، فان
كل صورة لا تقبل غيرها ، وصورة لصورة لا تتقلب كما يأتي بيانه .

ما يعترض به على الغزالي :

٢٣ - اما الغزالي فيعترض عليه :

اولاً : ان مقياس المستحيل الذاتي هو ما يازم من فرض وجوده مخالفة لمبدأ الهوية ،
لا وجود اسباب ومسببات بين الحوادث بعضها مع بعض ، والمعجزة كما ذكر لا يازم من
فرض وجودها مخالفة لمبدأ الهوية ، فلا تكون مستحيلة ذاتاً ، حتى مع القول بالاسباب
والمسببات بين الحوادث ، لان المعجزة لا تنافي السببية بل تؤكددها ، إذ تكون بسبب
إلهي باهر ، لا طبيعي ولا بشري .

ثانياً : إن انكاره وجود اسباب ومسببات بين الحوادث الطبيعية بعضها مع بعض ،
كما هو مذهب جميع الاشاعرة الذين يقولون إن جميع ما في العالم مسبب عن الله مباشرة
وانما تحصل حادثة عند وجود اخرى من باب العادة ، كما اعتاد الله ان يحدث الاحراق

عند وجود النار ، والبرودة عند وجود الماء ، ان انكاره هذا غير صحيح لأن ذلك يستلزم الجبر ، وهو باطل بالأدلة العقلية والتقليدية كما ذكر آنفاً .

ثالثاً : ان انكاره وجود اسباب وممبات بين الحوادث الطبيعية يستلزم ان تكون نسبة الشيء الواحد الى ما يلائمه ، والى ما ينافيه نسبة واحدة ، وذلك باطل ، ذلك انه بناء عليه تكون نسبة الاحراق الى النار والى الماء على حد سواء ، وذلك يستلزم المخالفة لمبدأ الهوية ، فإنه يلزم ان يكون الملائم للشيء غير ملائم له ، والمنافي له غير مناف ، وذلك واضح البطلان .

٢٤ - وقوم انه على تقدير عدم السببية لا تكون النار ملائمة للاحراق ، ولا الماء منافياً له ، لأن الملائمة والمنافاة إنما هي على تقدير السببية .

٢٥ - مدفوع بأننا بالضرورة نرى ان نسبة الاحراق الى النار غير نسبته الى الماء ، ونرى نسبة البرودة الى الماء غير نسبتها الى النار ، والقول بأن نسبتها اليها على تقدير عدم السببية واحدة - قول سوفسطائي .

رابعاً - ان انكار الاسباب والمسببات في العالم غير صحيح ، لانه لو كان كذلك لما كان لترتب الاحراق على النار ، ولا لترتب البرودة على الماء مثلاً هذا الاستمرار المطرد .

٢٦ - والقول بأن ذلك من قبيل العادة - قول باطل لانه ليس لله عادة ، اذ ان العادة ملكة تحصل من معاودة الفعل مرة بعد اخرى ، والله سبحانه وتعالى يقول « ولن تجد لسنة الله تبديلاً » (١) .

٢٧ - وقد اعترض عليه « ابن رشد » في « تهاافت التهاافت » بما حصوله ان رفع الاسباب والمسببات بين الحوادث الطبيعية معناه رفع العقل والعلم ، اما انه رفع العقل فلأن العقل ليس شيئاً وراء ادراكه الموجودات بأسبابها ، فمن رفع الاسباب فقد رفع العقل ، واما رفع العلم فلأن صناعة المنطق تضع وضعاً ان هنا اسباباً ومسببات ، وان المعرفة بتلك المسببات على انتم لا تكون إلا بمعرفة اسبابها ، فرفع هذه الاسباب مبطل للعلم ورافع له .

(١) آية ٦٢ الاحزاب

٢٨ — ويمتحن عليه :

اولاً : ان العقل ليس عبارة عن الادراك ، حتى يلزم من رفع الاسباب رفع العقل ، بل هو عبارة عن القوة المدركة للاسباب والمسببات ، وترتب إحداها على الاخرى .

ثانياً : ان العلم ليس محصوراً بالعقل الذي يحصل بمعرفة المسببات بأسبابها ، ولا بمعرفة الاسباب بمسبباتها ، فهناك مسائل كثيرة للمعرفة سوى ذلك ، كالاتساع بالحواس الظاهرة والوجدان ، والتجربة ، والمادة الجارية ، والتواتر بالخبر ، والشهرة ، والتسامع في مورد يفيدان العلم ، والخبر المحفوف بالقرينة الدالة على صدقه .

ما يعترض به على سينوزا وكانت :

٢٩ — أما ما يعترض به على سينوزا وكانت فهو :

اولاً : ان ما ذكرناه دليلاً للاستحالة الذاتية في المعجزة لا دليل عليه ، فان العقل لا يستقل بأن قوانين الطبيعة لا تتبدل ولا تتغير ، كما نقل عن « سينوزا » ، ولا ان قوانين الفكر التي منها قانون السببية لا تتبدل ولا تتغير ، كما نقل عن « كانت » أيضاً ، وانما اكتسبت سببية الحوادث ، بعضها مع بعض من التجارب .

ثانياً : لو سلم ذلك فان استمرار القوانين الطبيعية ، وعدم تبدلها وتغيرها ، وعدم إمكان وجود أسباب غير طبيعية ، ولا بشرية للمعجزة لا يوجب استحالتها ذاتاً ، وانما يوجب استحالتها وقوعاً ، لأن ذلك لا يقتضي مخالفتها لمبدأ الهوية ، حتى تستحيل ذاتاً .

ثالثاً : ان المعجزة ليست مخالفة لمبدأ السبب الساطي ، ولا يلزم من فرض وقوعها محال ، بل هي تخضع لمبدأ السبب الكافي كغيرها من الحوادث لأنها ممكنة ذاتاً ، فهي تحتاج في وجودها إلى سبب كاف له ، بيد ان سببها غير عادي ، لا طبيعي ولا بشري ، اذ هو الله تعالى مباشرة ، كما انه لا يلزم من وقوعها محال من المحالات .

٣٠ — اما قوانين الطبيعة التي يشملها قانون السببية ، وينطبق عليها فهي لا تقتضي

استحالة المعجزة — فإن الذي نستفيد منه مبدأ السببية في العالم هو التجربة — والتجربة لا تقيد إلا الواقع المحسوس من غير افادة الانحصار به ، مثلاً ان التجربة تقيدنا ان النار سبب للاحراق وان الماء سبب للبرودة ، بيد انها لا تقيد ان الاحراق منحصر بالنار ، والبرودة منحصرة بالماء ، ذلك انه ليس لدينا تجربة كافية في ذلك .

٣١ — مضافاً إلى اننا تتبعنا اسباب الاحراق ، فأننا لا نتمكن من الوصول إلى حكم عقلي جازم بأنه لا وجود لسبب للاحراق غير النار ، ولا للبرودة غير الماء ، إذ العقل لا يدرك من الأمور الطبيعية شيئاً إلا بواسطة التجربة — وهي تقف في جميع ذلك موقف الواسف ، لا الحاصر .

٣٢ — وتوضح ذلك ان الأمور الطبيعية لا نعرف قوانينها التي منها قانون السببية إلا بواسطة التجربة ، لأن العقل ليس له استقلال في شيء منها ، مثلاً التجربة تقيدنا ان سرعة الضوء ثلاث مئة ألف كيلو متراً في الثانية بمعدل مئة وستة وثمانين ألف ميل تقريباً . وسرعة الصوت في الهواء ثلاث مئة وأربعون متراً في الثانية ، ولكن العقل لا يستقل بالحكم بشيء منها ، وإذا لم يكن للعقل حكم في قوانين الطبيعة ، فلا يمكنه الوقوف على قانون عام حاصر بالنسبة إليها ، كما هو الحال في العلوم الرياضية البديهية ، نحو ضرب $6 \times 6 = 36$ والتجربة موقفها في ذلك موقف الواسف لا الحاصر ، فمن الممكن ان يكون وراء ما يعرف انه سبب سبب آخر لا نعرفه ، غير واقع تحت التجربة .

٣٣ — وإذا ن ففوانين الطبيعة لا تقتضي استحالة المعجزة ، لأن وجودها بسبب غير عادي ، وغير واقع تحت التجربة ، لأن المدعي ان المعجزة تقع بسبب غير عادي إلهي باهر ، لا طبيعي ولا بشري ، والعقل يحوز وقوع المعجزة بسبب غير طبيعي ، كما يحوز ان يحدث مانع غير طبيعي يمنع من تأثير السبب في السبب ، كما يحدث ما يمنع النار من احراقها طبيعياً ، كالماء مثلاً ، وإذا كانت التجربة دلت على إمكان ان يوجد مانع طبيعي يحول بين النار والاحراق ، فإن العقل يحوز ان تحدث ردة إلهية تحول بينها وبين الاحراق ، كاحصل في نار ابراهيم الخليل وع فكانت عليه برداً وسلاماً ، ومآل جميع ذلك الى ان قوانين الطبيعة تجريبية لاعقلية ، حتى تكون معلومة لاسبيل الى تطرق الإلهام إليها ، ولأنها تجريبية

لا تكون حاصرة لما يدخل تحتها ، وان العقل يجوز وجود اسباب غير ما وقع تحت التجربة ، ووجود موانع كذلك ، ولذا تكون المعجزة ممكنة وقوعاً .

ما يعترض به على داود هيوم :

٣٤ - اما داود هيوم فيعارض عليه :

أولاً : الوجه الثالث الذي اعترض به على « كانت وسينوزا » من أن التجربة لا تدل على ان الكون يسير في نظام معين ، والعقل اقرب الى استمراره من قبول كسره واضطرابه ، اذ ان موقفها من ذلك موقف الراصف لا الحاصر .

ثانياً : انه كيف يقول بعدم إمكان المعجزة وقوعاً ، مع قوله بعدم سببية بين الحوادث بعضها مع بعض ، فانه على ذلك لا يكون نظام ، وانما هناك حوادث متنافرة ، لا ترابط بينها .

ثالثاً : ان معرفة الامور الطبيعية لا تكون إلا بالتجربة ، فلا وجه لقوله « فالعقل اقرب الى استمراره من قبول كسره واضطرابه » .

رابعاً : انه ينكر وجود السببية في العالم الطبيعي مطلقاً ، حتى بينه وبين الله تعالى ، وذلك باطل لأنه يستلزم عدم الاعتماد على كثير من وسائل المعرفة ، ومن ثم عدم امكان المعرفة التي تحصل منها ، وسد باب إثبات صانع للعالم ، ويقضي على كل دليل ينهض على وجود صانع ، ولذا هو ينكر في كتابه « محاورات في الديانات الطبيعية » ، كمانقل عنه دلالة الكون على وجود صانع ، لأنه يشترط في ذلك مشاهدة العلة والمعلول أولاً ، فاذا شوهدت الساعة وصانها أمكن أن يستدل بمشاهدة الساعة على وجود صانها ، اما بدون ذلك فلا ، ذلك ان العلة لديه هي الحادثة السابقة التي شاهدها قبل حدوث المعلول ، وان كان هذا الكلام باطل ، فانه مع عدم وجود سببية بين الحوادث بعضها مع بعض ، وعدم وجود سببية بينها وبين الله ، فمشاهدة الصانع والمصنوع لا توجب دلالة المصنوع على صانعه ، إذ لا صانع ولا مصنوع على فرض ذلك .

٣٥ - مضافاً إلى انه يقول كما نقل عنه في قصة « الفلسفة اليونانية » ص ٣١٩ ان وسائل المعرفة التي يعتمد عليها العقل البشري كالعلة والمعلول ، والسبب والمسبب ، والجوهر

والعرض ، وغير ذلك ليست إلأوهما وخداعاً ، ومن ثم لا تكفي المعرفة ، فكيف يكون كلامه هذا صحيحاً ، مع عدم إمكان المعرفة بذلك ؟

شروط المعجزة :

٣٦ - لقد ذكر العلامة الحلي (ره) في « كشف المراد » ، وغيره من المتكلمين ان للمعجزة شروطاً خمسة :

- ١ - ان يعجز عن مثلها ، او ما يقارنها الامة المبعوث اليها النبي .
- ٢ - ان يكون ذلك من فعل الله ، لا بأمره .
- ٣ - ان تكون إقامتها في زمان التكليف بالتكاليف المطلوبة لله ، لا قبله .
- ٤ - ان تحدث عقب دعوى النبوة ، او ما يجري مجرى ذلك ، بأن يدعي النبوة شخص ولا يدعي أحد غيره ، ويقع المعجزة ، ثم يقع معجزة بعد ان اقام معجزة عقب دعواه ، فالثانية تكون كالاولى لتعلقها بها .
- ٥ - ان تكون امراً خارجاً للعادة .

دلالة المعجزة على النبوة :

٣٧ - ان دلالة المعجزة على صدق النبي بواسطة امور خمسة :

- ١ - وجود صانع للعالم عالم بكل شيء ، قادر على كل مقدور حكيم في افعاله ، مستغن عن غيره .
 - ٢ - انه يريد تبليغ اوامره ، ونواهيه الى خلقه ، وهي التكاليف الشرعية .
 - ٣ - تنزهه عن فعل القبيح ، والاخلال بما وجب في الحكمة .
 - ٤ - ان الكذب قبيح عليه ، ومحال منه .
 - ٥ - قبح تصديق الكاذب من القادر على تكذيبه .
- ٣٨ - فهذه الامور الخمسة تفيد العلم بالضرورة انه متى ادعى رجل النبوة ، وظهرت

على يده المعجزة يكون صادقا ، لأن أحداً من البشر لا يقدر على فعله ، حتى يحتفل ان مدعي النبوة فعله ، فاذن يكون من فعل الله ، واظهار ذلك تصديق لدعواه ، إذ لو كان كاذباً يقتضى الامور السابقة لم يظهر الله على يده ما يدل على صدقه ، فيكون نبياً لاعماله ، فلذا كان كل من ادعى النبوة ، واظهر المعجزة يكون نبياً ، وكانت المعجزة دليلاً على نبوته .

انكار (ابن رشد) دلالة المعجزة الطبيعية على النبوة :

٣٩ - لقد نزع ابن رشد وهو محمد بن رشد المولود سنة ٥٢٠ هـ في كتابه «الكشف عن مناهج الادلة» المعجزة النبوية الى نوعين ، معجزة في نفس وضع الشرائع ، ومعجزة ليست كذلك ، مثل قلب العصا حية وغير ذلك ، وعبر عن الاولى بالمعجز الالهى وعن الثانية بالمعجز البراني ، فقال بدلالة الاولى على النبوة دون الثانية ، وقال هناك ما محصوله ان النبي هو رسول الله الى خلقه ، ووجود الرسل ثابت الا انه لا بد لمن يدعي الرسالة من ان يحمل علامة مرسله ، والعلامة هي المعجزة ، وهي وضع الشريعة بوحى من الله ، فان قيل من أين يعلم ان ما أتى به النبي هو بوحى من الله ؟ - كان الجواب ان ذلك يعلم بما يندرون به من وجود الاشياء التي لم توجد بعد في الوقت الذي انذروا به ، وبما يأمرون به من أفعال ويبينون من العلوم التي ليست للبشر طاقة على الاتيان بمثلها ، كعرفة الله معرفة تامة ، وبيان اسباب السعادة في الحياتين الدنيا والاخرى ، وخلود النفس ، وما الى ذلك من الامور التي لا تعلم بالتعلم والصناعة ، وانما تعلم من قبل الوحي ، وقال لا دليل على ان المعجزة التي هي من غير هذا القليل دليل على النبوة ، فانه لا دليل على ان كل من اقام المعجزة يكون نبياً لا من الشرع ، وهو لم يثبت بعد ، ولا من العقل ، وهو لا يستقل بذلك لان ذلك يحتاج الى مشاهدة وتجربة ، بأن يشاهد ظهور المعجزات على يد الانبياء دون غيرهم ، والفروض لم يحصل ذلك ، نعم العقل يحكم بإمكان ذلك على يد النبي دون غيره ، والمتكلمون اقاموا الامكان مقام الثبوت فقالوا « كل من اقام المعجزة فهو نبي » مع ان ذلك ليس من اختصاص الانبياء ، وليس للناس ان يطلبوا منهم ذلك ، فلم يعرف ان نبياً قدم دليلاً على دعواه اقامة المعجزة كقلب العصا ثعباناً ،

واحياء الموتى لأن ذلك ليس من اختصاصه ، اذ اختصاصه في تبليغ الوحي ، والهداية ، إلى الخير والنفع العام ، وقد استنكر الله سبحانه طلب ذلك بقوله « وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعاً او تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الانهار خلهاً تفجيراً او تسقط السماء كما زعمت علينا كسفاً او تأتي بالله والملائكة قبيلاً او يكون لك بيت من زخرف او ترقى في السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتاباً نقرؤه قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً » (١) ، نعم المعجزة في غير المعرفة تؤكد النبوة ، لا انها دليل عليها .

٤٠ - وبالاختصار ان المعجزة التي تدل على النبوة هي الامر الخارق للعادة في المعرفة بوضع الشرائع بواسطة الوحي ، اما المعجزة الخارقة للعادة في الامور الطبيعية ، مثل قلب العصا حية وانتفاخ البعر واحياء الموتى ، فليست دليلاً على النبوة ، وان اكدتها ، والشرع اعتمد النوع الاول من المعجزات دون الثاني .

٤١ - ويعترض عليه :

اولاً : ان المعجزة دليل على النبوة سواء كانت في المعرفة بوضع الشرائع ، او من قبيل قلب العصا حية ، واحياء الموتى ، وذلك بحكم العقل بواسطة الامور الخمسة التي ذكرت آنفاً .

ثانياً : ان النوع الثاني أشد إقناعاً للجماهير من النوع الأول ، إذ ان النوع الاول إنما يكون كذلك لدى الخاصة من ذوي العقول الراقية .

ثالثاً : ان الله سبحانه لم يستنكر طلب المعجزة من النبي (ص) حتى يستدل بها على عدم اختصاصه بإقامة المعجزة ، وانما استنكر المقترحات التي اقترحوها - لا لأنها من قبيل المعاجز ، وليست من اختصاصه ، بل لأن بعضها محال في نفسه كإتيان الله والملائكة قبيلاً ، وبعضها مناف لحكمة الله كاسقاط السماء كسفاً ، وبعضها يكون فعله عبثاً كالرقي في السماء مع عدم الايمان ، وبعضها غير معجز كتفجير الينابيع وغرس الجنان وتفجير

(١) آية ٩٣ الاسراء

الانهار ، وبيت من ذهب مع انه لا يصلح للانبياء ، فقد كان لفرعون بيت من ذهب ، لذلك امره ان ينزه الله بقوله « سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً » اي انزه الله عما اقترحتوه بما لا يجوز عقلاً ، او ما يكون فعله عبثاً لحاؤه عن الفائدة فأنا بشر رسول اتيتكم بما يدل على صدق رسالتي ، ولا اقترح على ربي ما لا يجوز عليه .

رابعاً : انه لو سلم ذلك فلا فرق بين النوع الاول والنوع الثاني من عدم الاختصاص ، فلماذا ينكر ذلك في النوع الثاني دون الأول ؟

خامساً : ان الشرع اعتمد النوع الثاني من المعجزة ، كما اعتمد النوع الاول ، فقد ذكر في القرآن قصة موسى ، والمصا ، واليد البيضاء من غير سوء ، وقصة عيسى ، وإبراهيم ، والاربعاء ، وإحياء الموتى ، وقصة ابراهيم وإحياء أربعة من الطير ، إلى غير ذلك مما اقتضه القرآن ، ولو لم يكن ذلك من اختصاصهم لما أقاموها ، ولقال لهم الناس ان ذلك ليس من اختصاصكم ، ولو كان ذلك لنقل البنا ، ولم ينقل ذلك .

سادساً : ان معجزة نبينا محمد (ص) هي القرآن ، وهي المعجزة المؤسسة لنبوته ، وجهة إعجازه على الصحيح ، وهي ليست محصورة في تشريعه فحسب ، بل هي أيضاً بفصاحته وبلاغته ، واسلوبه العجيب ، واخباره بالغيب ، وما إلى ذلك من الوجوه كما ذكر لاحقاً .

دلالة المعجزة على النبوة للشاهد والغائب :

٤٢ - لا ريب في ان المعجزة تدل على نبوة مدعيها لدى عامة البشر ، سواء في ذلك الشاهدون الذين من شأنهم ان يفعلوها لو كانت مقدورة للبشر ، وكانت مطابقة لدعواهم ، والغائبون عن ذلك ، والحاضرون من ليس من شأنهم ان يفعلوها لو كانت مقدورة للبشر .

٤٣ - ويمارة مختصرة ان المعجزة إذا ثبتت لدى الذين من شأنهم أن يفعلوها - لو كانت مقدورة للبشر ، فإنها تثبت على الإطلاق لدى عامة البشر من شهداها ، ومن لم يشهداها من الموجودين ، او من وجد بعد ، ولزمت بها الحجة على جميع الامة ، إن بلغها

ذلك بما يوجب اليقين من التواتر وسواه: سواء منها من شأنه فعلها—لو كانت مقدورة للبشر، ومن ليس كذلك.

٤٤— وتوضح ذلك أن موسى بن عمران أقام المعجزة بعصاه، إذ تلقفت عصي السحرة الذين جمعهم فرعون لمعارضته وحبالهم، فان ثبوت اعجاز ذلك بالنسبة اليهم لمعرفتهم بوجوه السحر وعجزهم عن الاتيان بمثله، وقد روي أنهم قالوا عندما تلقفت عصيهم وحبالهم، انظروا إلى بطنها فان كبر فهو سحر، وان لم يكبر فليس بسحر، ولم يكبر بطنها، فقالوا «آمنّا برب موسى وهارون»، وإذا ثبت ذلك بالنسبة اليهم ثبت في حق غيرهم من الخاصة والعامة، ذلك لحصول اليقين لمن لا يعرف السحر بأن ما فعله موسى—لو كان سحراً—لقدّر السحرة على الاتيان بمثله، ولولا ذلك لم تقم لموسى حجة على فرعون وقومه بما أظهر لهم، ولم ينقطع غدرهم لأن لهم ان يقولوا لموسى، ولا سباً للعامة الذين لا يعرفون السحر، ولا يفهمون معناه لعل ما جئتنا به من سحر لم تصل السحرة اليه، ولم يتعلموه، وتعلمه غيرهم من السحرة وفي العالم كثير من السحرة ببابل وغيرها، فلا تتيقن بأن ما جئتنا به هو من عند الله تصديقاً لدعواك، حتى نعلم عجز كل السحرة عن مثله في جميع الاقطار، فحينئذ ينحصر، ولا تبقى له بمعجزته حجة عليهم، ويقول القوم مثل ذلك لعيسى المسيح (ص)، الذي أبرأ الائمة والأبرص، انا لا نعرف الطب، ويحتمل ان ما أظهرته من ذلك لم يعرفه أطباءنا وفي الأرض كثير من الاطباء، ولعل بعضهم يفعل ما تفعل، فلا تجزم بأن ما أظهرته من الله تصديقاً لدعواك، وكذا يقال له بالنسبة الى احيائه الموتى، فكان عيسى ينحصر بذلك، ولا تبقى له حجة في ما أظهره من ذلك عليهم، وهذا يقال لسائر الانبياء عند اظهارهم المعاجز ومن الواضح انتفاء ذلك، ولا وجه له إلا ما ذكر من ان المعجزة إذا ثبتت لدى من شأنه الاتيان بمثله لو كانت مقدورة للبشر، فإنها تثبت على الاطلاق، ولذا لم يحتج فرعون وقومه بمثل ذلك، ولجأوا إلى القوة، كما لم يحتج اهل انطاكية وملوكهم على اصحاب عيسى بذلك، وذلك دليل على صحة ما ذكر.

حسب تنوع معاجز الانبياء :

٤٥ - لا ريب في ان معاجز الانبياء التي اظهروها كانت متنوعة ، فكانت معجزة عيسى بن عمران (ص) قلب العصا حية تسعى ، ومعجزة عيسى بن مريم (ص) إبراء الأكمة والابرص ، وإحياء الموتى ، ومعجزة نبينا محمد (ص) القرآن ، بما اشتمل عليه من فصاحة وبلاغة فائقتين ، واسلوب غريب ، واخبار بالغيب ، وما إلى ذلك ، والسبب في تنوع المعجزات مصالح المكلفين ، حسب تنوع احوالهم ، ومعرفتهم بما هو من نوع المعجزة في الظاهر ، ومهارتهم فيه ، ولولا ذلك لم يحصل الغرض المقصود من المعجزة ، وهو إقامة الحجة عليهم ، ذلك ان نوحاً (ص) لو أتى قومه باليد البيضاء كوسى ، او بإبراء الأكمة والابرص كميسى ، لأمكنهم ان يقولوا ان هذا من الشعوذة والطب ولنا نعرفها ، ولو تعلمنا ما فعلنا مثل فعلك ، فمن اين نعلم انه من فعل الله تصديقاً لك ؟ ، ولو ان ابراهيم الخليل (ص) أتى قومه السريانيين بكتاب عربي مبين ، كالقرآن المجيد لقالوا انه بلسان العرب ، وانت اخذته منهم ، ولو تعلمنا العربية لقلنا مثلاً نقول ، فلم يثبت لدينا انه كلام الله انزله تصديقاً لك ، وكذا القول في موسى وعيسى ، لو اتى كل منهما بكتاب عربي ، ولو أن نبينا محمداً (ص) جاء العرب ببعضاً تتقلب ثعالب ، والاخبار بالفيبيات لأمكنهم أن يقولوا في الاولى انها سحر وشعوذة ، ولو كنا سحرة او مشعوذين لفعلنا مثل ما فعلت ، وفي الثانية ان ذلك كهانة ، وهؤلاء يجربون بالغيب كما تجبر ، ولو كنا كهانا لفعلنا مثل فعلك ، فلم تقم عليهم الحجة الظاهرة ، فلماذا اقام الله مع كل نبي معجزة غير معجزة نبي غيره ليقطع بها عذر المبعوث اليهم (ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة) ، وأظهر على يد موسى معجزة تشبه السحر يميز عن مثله كبار السحرة ، ليملأوا بمعجزم انه لو كان ذلك سحراً لقدروا عليه لاحاطتهم بفنون السحر ، فينقطع عذرهم ، وذلك لانتشار السحر فيمن بعث اليهم ، وكثرة السحرة فيهم ، واظهر على يد عيسى معجزة تشبه الطب ، ويميز عن مثله احناف الاطباء فيمن بعث اليهم ، ليتحققوا انه لو كان ما جاء به طبيباً لقدروا على الاتيان بمثله ، لمهارتهم في علم الطب ، فينقطع بذلك عذرهم وتزعمهم الحجة ، واظهر على يد نبينا محمد (ص) معجزة القرآن الذي هو بلغة العرب ، فأعجزهم

بفصاحته وبلاغته على ان يأقوا بمثله ، او سورة من مثله ، مع انهم اهل فصاحة وبلاغة ، ولا سيما اهل الحجاز واهل مكة ، الذين نزل القرآن بلسانهم ، وانما كان ذلك لأن من بعث فيهم اعني العرب اهل فصاحة وبلاغة ، ليتيقنوا انه لو كان من كلام رجل منهم لم يعجزوا عن الاتيان بمثله ، لبلاغتهم مرتبة تنتهي اليها بلاغة كلام البشر ، فينقطع عذرهم وتقوم الحجة عليهم ، وكذلك القول بالنسبة إلى سائر معاجز نبينا محمد (ص) كالاخبار بالغيب ، وما إلى ذلك ، كما انه كذلك الحال في كل نبي من انبياء الله تعالى .

المعجزة مؤسسة ومؤكدة :

٤٦ — لا مراة في انه قد يكون لنبي ، او عدة انبياء من انبياء الله معاجز كثيرة تظهر على يده او ايديهم ، بيد ان تلك المعاجز ليست جميعها على غط واحد ، فان منها ما هو مؤسس للنبوة ، ومنها ما هو مؤكد لها ، فنلنا المعجزة المؤسسة لنبوة موسى بن عمران (ص) هي العصا ، واليد البيضاء من غير سوء ، وما سواها من معاجز بما اظهره الله على يده كشق البحر ، وما سواه مما ظهر لفرعون وقومه مؤكد لها ، والمعجزة المؤسسة لنبوة عيسى بن مريم (ص) هي إحياء الموتى ، وبراء الاكث والابرص ، وما ظهر على يده سوى ذلك ، كالشي على الماء مثلاً ، وما سواه مؤكد لها ، والمعجزة المؤسسة لنبوة نبينا محمد بن عبد الله (ص) هي القرآن ، بما اشتمل عليه من فصاحة وبلاغة فائقتين ، واخبار بالغيب وتشريع شمل الدنيا بجميع اطرافها ، وما سوى ذلك مما ظهر على يديه المباركتين مؤكد لنبوته ، وهكذا القول في كل نبي اظهر الله على يده كثيراً من المعاجز تصديقاً لنبوته ، وتأكيذاً لها .

اثبات نبوة النبي لا تنحصر بالمعجزة :

٤٧ — لقد ثبت آنفاً ان المعجزة هي الوسيلة التي تثبت بها نبوة النبي ، إلا انه ربما يتساءل هل المعجزة هي الوسيلة الوحيدة لاثباتها ، او هناك وسيلة اخرى تثبت بها النبوة غير المعجزة ؟

٤٨ - والجواب على هذا السؤال ان المعجزة ليست الوسيلة الوحيدة لاثبات نبوة النبي ،
فهناك غيرها من الوسائل التي تثبت بها النبوة .

٤٩ - وتوضيح ذلك ان الناس تختلف احوالهم بحسب كمالهم العقلي وعدمه ، وهم في ذلك
ثلاثة اقسام .

١ - اصحاب العقول الراقية والذكاء السريع ، ويعبر عنهم بالخاصة .

٢ - اصحاب العقول الغير الراقية ، وعدم الذكاء السريع ، ويعبر عنهم بالعامية ،
والفوضىاء .

٣ - اصحاب العقول المتوسطة بين الوقي والانحطاط ، ويعبر عنهم بالطبقة
المتوسطة .

اما اصحاب القسم الاول ، فان لهم من رقي عقولهم ، وذكائهم وتفكيرهم في حال
النبي ، وما جاء به مما ينفع الناس ، ويرقى بهم إلى المستوى اللائق بهم اقوى دليل على
صدق نبوته ، من غير حاجة الى المعجزة الخارقة للعادة ، سواء منهم من كان في عصر النبي
او من وجد بعده ، لانهم انما ينظرون الى تعاليمه النافعة ، وما اتى به من تشريع حكيم ،
ولا ينظرون الى ما جرى على يده من معجز .

٥٠ - واما اصحاب القسم الثاني فان حالهم في عصر النبي ، وبعده واحدة ، من انهم
لا يخفون بالمعجزة ، ولا يستيقنون بها ، وإنما يعتمدون في ذلك على التقليد لرؤسائهم ،
والكبراء منهم .

٥١ - واما اصحاب القسم الثالث ، فان حالهم ايضاً واحدة في عصر النبي وبعده ،
لأنهم لا يعتمدون على غير البرهان المقنع ، اما في عصر النبي فان البرهان لهم مشاهدة
المعجزة النبوية ، ولا سبيل لاثبات نبوة النبي لديهم سواها .

٥٢ - واما بعد عصر النبي فان اثبات النبوة لديهم يكون بأمر ثلاثة :

١ - ان يلقاهم بالتواتر ان مدعي النبوة قد اتى في عصره بمعجزات تحدى بها اهل
زمانه ، والتواتر يستعمل في معنيين .

١ - اخبار جماعة يفيد اخبارهم العلم بالخبر به .

٢ - اخبار جماعة يتمتع قواطعهم على الكذب عادة ، ويحصل من ذلك العلم الضروري بما اخبروا به ، اذ ان العقل يحكم بذلك لاستحالة الكذب في اخبارهم عادة ، وللمعنى الاول عام من المعنى الثاني ، لشموله للاخبار التي تقيد العلم من باب الاتفاق ، لقرينة ما ، لا من اجل امتناع التواطؤ على الكذب ، والتواتر بالمعنى الثاني على ثلاثة اقسام .

١ - التواتر اللفظي وهو اخبار جماعة يفيد اخبارهم العلم بالخبر به ، لامتناع قواطعهم على الكذب عادة بلفظ واحد ، او بالفاظ مترادفة ، كما قيل في قول النبي (ص) . « إنا الاعمال بالنيات » ، والاخبار بوجود مكة ، وسواها من الامصار .

٢ - التواتر المعنوي وهو اخبار جماعة يفيد اخبارهم العلم بالخبر به ، لامتناع قواطعهم على الكذب في المضمون المشترك بين الاخبار الكثيرة عادة ، بالفاظ مختلفة ، ومفاهيم كذلك ، الا انها مشتركة في مضمون واحد تدل عليه تلك الالفاظ مطابقة ، كما اذا كانت مفاهيمها متحدة وجوداً ، مثل ما ورد في بعض الاخبار « ان الماء القليل ينجس بالملاقات » وآخران « الماء الانقص من الكر ينجس بالملاقات » ، وفي ثالث « لا تشرب سور الكلب إلا ان يكون حوضاً » ، فان الاخبار وان كانت مختلفة لفظاً ومفهوماً ، الا انها مشتركة في ان الماء القليل ينجس في ملاقاته للنجاسة ، ودلالته على ذلك مطابقة لاتحاد جميع المفاهيم الواردة في الاخبار المختلفة في الماء القليل ، او بالالتزام كما اذا كانت مشتركة في الدلالة على لازم من دون اتحاد مفاهيمها في الوجود ، كما في الاخبار الكثيرة التي روت غزوات امامنا علي بن ابي طالب «ع» ، فانها وإن اختلفت لفظاً ومفهوماً ، الا انها جميعاً مشتركة في الدلالة على لازم واحد هو شجاعته ، وهو متواتر معنى لامتناع قواطع الخبرين على الكذب به عادة ، لكثرة من روى ما يدل عليه ، ومثل ذلك الاخبار الدالة على زهد الخليفين ابي بكر وعمر (ص) :

٣ - التواتر الاجالي ، وهو اخبار جماعة يفيد اخبارهم العلم بصدور واحد من تلك الاخبار مع اختلافها لفظاً - ومفهوماً ، ومع اشتراكها في الدلالة على معنى واحد بالمطابقة ، او بالالتزام ، او بغض النظر عن ذلك ، ذلك لانها بلغت من الكثرة حداً يتمتع معه عادة قواطع الخبرين على الكذب في جميعها ، وان امكن ذلك عقلاً ، واذن

فالعقل يحكم بواسطة العادة بصدور واحد منها إجمالاً بلا تعيين ، ومن قبيل ذلك التواتر الحاصل بالأخبار التي وردت في معاجز المسيح عيسى بن مريم ، وأنه إيراً الأكله والارض ، واحيا الموتى بأذن الله ، فان كل واحد من تلك الاخبار ، وان كان غير متواتر لا يفيد العلم ، بيد ان تلك الاخبار لكثرتها تقيد العلم بصدور واحد منها ، لامتناع تواطؤ الخبرين على الكذب في جميعها عادة ، وإذن فيحكم العقل بواسطة العادة بصدور بعضها إجمالاً بلا تعيين ، وتثبت معجزة المسيح وتبوته بذلك .

٥٣ - ويشترط لاقادة المعنى الثاني من التواتر العلم شروط :

- ١ - ان يكون الاخبار - في الاخبار المتواترة عن محسوس .
- ٢ - ان تكون رواتها بالعين عدداً ، يستحيل معها تواطؤهم على الكذب عادة .
- ٣ - ان تبلغ كل طائفة من رواته العدد المعتبر في التواتر ، بمعنى ان ذلك لو لم يحصل لا تحصل التواتر .

٢ - من طرق اثبات النبوة بعد عصر النبي اخبار من اخباره يفيد العلم بصدقه ، من نبي او وصي نبي ، سواء كان ذلك بإخباره عن نبوة من سبقه ، كاخبار موسى بن نبوة ابراهيم (ص) مثلاً ، او بإخباره عن نبوة من يأتي بعده ، كاخباره بنبوة عيسى (ص) ، او اخبار عيسى بن نبوة محمد (ص) ، كما اشار اليه القرآن بقوله تعالى « واذا قال عيسى بن مريم يا بني اسرائيل اني رسول الله اليكم مصدقاً لما بين يدي من التوراة ومبشراً برسول يأتي من بعدي اسمه احمد فلما جاءهم بالبينات قالوا هذا هذا سحر مبين » (١) .

٣ - من طرق اثبات النبوة بعد عصر النبي هو معجزته الباقية الخالدة على مر العصور والاجيال ، وهذا اقوى الطرق واهداها ، وذلك كالقرآن الكريم ، فانه المعجزة الخالدة والحجة على الناس الى يوم يبعثون ، وهذه الطرق جميعها متوفرة في نبوة نبينا محمد (ص) . فقد نقلت معاجزه بالتواتر ، واخبر بنبوته الانبياء السابقون ، وقرأه الذي نزل عليه من الله معجزة باقية خالدة تتحدى الامم ، ولا يزال يتحداها بما اشتغل عليه من خوارق

العادات ، وبواهر المعجزات ، مما لا يستطيع احد معارضته فيه :

اثبات نبوة نبينا محمد :

١ - لقد ذكرت آتفا ان كل من ادعى النبوة ، وظهرت على يده المعجزة مع التحدي ، فانه يكون نبياً لا محالة ، إذ لو كان كاذباً في دعواه لما ظهرت على يده المعجزة ، للامور الخمسة التي ذكرت لذلك ، ومنها قبح تصديق الكاذب على الله ، وإظهار المعجزة على يد الكاذب تصديق له ، وإذن فهو نبي حق ، وذكرت ان اثبات النبوة بعدد عصر النبي تكون بأحد طرق ثلاثة التواتر بمعنييه ، اخبار من يمتد بصدقه من نبي او وصي نبي ، المعجزة الباقية الخالدة ، وبعد ذلك فالدليل على نبوة نبينا محمد بن عبد الله (ص) ، انه ادعى النبوة . واطهر المعجزة مع التحدي ، وكل من كان كذلك فهو نبي ، فمحمد بن عبد الله نبي .

٢ - اما اثبات دعواه النبوة وإظهار المعجزة مع التحدي فبالتواتر ، إذ ثبت به انه ادعى النبوة في مكة ٦٧١ م ، وأتى بالقرآن فتحدي به العرب والناس أجمعين ، ودعاهم إلى الإتيان بمثله ، أو بعشر سور مثله ، أو بسورة من مثله بقوله تعالى « قل لو اجتمعت الإنس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً » (١) ، وقوله « أم يقولون افتراء قل فأتوا بعشر سور مثله مفريات وادعوا من استطعتم إن كنتم صادقين » (٢) ، وقوله « وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين » (٣) ، ولم يعارضه أحد مع انهم ابي العرب اهل فصاحة وبلاغة ، ذلك انه لو كان ذلك لنقل البنا بالتواتر لتوفر السواعي إلى ذلك منهم لشدة رغبتهم في إبطال دعواه النبوة ، وعدم الموانع من ذلك ، بل لو كان ذلك لنقل البنا ولو بجبر واحد ضعيف ، ولم ينقل ذلك ، وذلك يدل على عجزهم عن معارضته ، وانه معجز بخارق للعادة مع التحدي ، وانه كلام الله انزله عليه تصديقاً له في دعواه

(١) آية ٨٨ الامراء (٢) آية ١٣ هود

(٣) آية ٢٣ البقرة

النبوة ، كما نقل بالتواتر أيضاً انه اظهر معاجز كثيرة متذكر ان شاء الله .

٣- ولرب قائل ان من الآيات ما يفيد اعتراف النبي محمد (ص) بأنه غير قادر على إظهار المعجزة ، فكيف يظهرها من يعترف بعدم قدرته عليها ؟ .

منها قوله تعالى « وقالوا لولا انزل عليه آية من ربه قل انما الآيات عند الله وانما انا نذير مبين » (١) ومنها قوله تعالى « وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً الى قوله « قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولا » ومنها قوله « وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها قل انما الآيات عند الله وما يشعركم انها اذا جاءت لا يؤمنون » (٢) ومنها قوله « قل لو ان عندي ما تستمجلون به لقضي الأمر بيني وبينكم والله اعلم بالظالمين » (٣) إلى غير ذلك من الآيات التي توم ، أو يتوهم منها ان نبينا محمداً (ص) لم يظهر معجزة ، ولا كان قادراً عليها .

٤- والجواب أولاً : ان المراد بالآيات في الآية الاولى ، والثانية والثالثة هي الآيات التي اقترحوها عليه في الآية الثانية وهي قوله تعالى « وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً » ، وان يجعل الصفا ذهباً ، وقيل انهم سألوه ان يفلق لهم البحر ، ويقطب العصا حية تسعى كما فعل موسى بن عمران ، وجعلوا ما أتى به من المعاجز غير آية - اللقاء للناس في الشبهة فأمره الله بإجابتهم بقوله « قل انما الآيات عند الله وانما أنا نذير مبين » في الآية الاولى ، وإجابتهم بقوله « قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولا » في الآية الثانية ، ويقول « إنما الآيات عند الله » في الآية الثالثة ، ومعناها ان المعاجز من الله وان اظهارها بيده ، وانما يظهرها حسب ما يعلم من مصالح عباده ، ويترك منها ما تركه أصلح لهم ، ولذلك اختلفت معاجز الأنبياء ، فلا دلالة فيها على ان النبي محمداً (ص) لم يظهر معجزة ، ولا هو قادر عليها ، وان المراد بالآية الرابعة بقوله « ما تستمجلون به »

(١) آية • المنكيات

(٢) آية ١٠٩ الانعام

(٣) آية ٥٨ الانعام

العذاب — لا المعجزة حيث سأله ذلك ، كما يدل عليه قوله تعالى « ويستجابونك بالعذاب ولو لم يخلف الله وعده وان يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون » (١١) ولو كان ذلك ممن قبيل الاحتمال لبطل به الاستدلال .

ثانياً : انه لو سلمت دلالة هذه الآيات على ما توهم ، فان ذلك لا يتنافى مع اظهاره معجزة ، بل معاجز ، فان المعجزة فعل الله تحدث بقدرته لا بقدرته التي ، واذن فاعترافه بعدم قدرته على اظهارها لا يتنافى مع اظهارها بفعل الله — تصديقاً لدعواه النبوة ، وليس هو وحده غير قادر على ذلك ، بل جميع الأنبياء كذلك .

ثالثاً : ان من الآيات القرآنية ما هو صريح في انه اظهر المعجزة ، مثل قوله تعالى « كيف يهدي الله قوماً كفروا بعد ايمانهم وشهدوا ان الرسول حق وجاءهم البينات والله لا يهدي القوم الظالمين » (١٢) وقوله تعالى « فلما جاءهم بالبينات قالوا هذا سحر مبين » (١٣) الى غير ذلك من الآيات التي دلت على ان النبي اتى بالمعجزات المبرهن عنها بالبينات .

٥ — وتوهم ان الله لم يبين نوع البينات ولا زمانها ، وان البينات بمعنى الآيات القرآنية كما في قوله تعالى « هو الذي ينزل على عبده آيات بينات ليخرجكم من الظلمات الى النور » (١٤) وقوله تعالى « واذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا او بدله » (١٥) فلا يدل على اظهاره معاجز — باطل :

اولاً : انه لا يلزم تفصيل البينات ، بعد اشتهاها بين اهل زمانه .

ثانياً : ان ارادة الآيات من البينات خلاف ظاهر الآيات ، اذ ظاهرها الصحيح والبراهين ، كما هو معناها لغة وعرفاً — اذا ذكرت مجردة عن موصوف ، كما يقال

(١) آية ٤٧ الحج	(٢) آية ٨٦ آل عمران
(٣) آية ٦ الصف	(٤) آية ٩ الحديد
(٥) آية ١٥ يونس	

جاء فلات على دعواه بينة ، وكما في قوله (ص) « البينة على من ادعى واليمين على من أنكر » .

ثالثاً : انه لو سلم ان المراد بالبينات الآيات القرآنية فانه يدل على المطلوب ، وانسه اظهر المعجزة فان آيات القرآن تحتوي على خوارق العادات بفصاحتها وبلاغتها ، واسلوبها الغريب ، واخبارها بالتيب ، وما الى ذلك ، وقد تحدى بها العرب والناس اجمعين ، فتكون معجزات .

رابعاً : ان وقوع المعجزة منه اكبر دليل على اظهارها ، ذلك ان القرآن معجزته الباقية الخالدة ، التي تحدى بها العرب والناس اجمعين ، كما نقل له كثير من المعاجز ، بالتواتر المفيد للعلم ، وإذن فلا وجه لتوهم انه (ص) ، لم يظهر معجزة ، كما توهمه بعض المسيحيين^(١) .

وجوه أعجاز القرآن :

١ - لقد اختلف المسلمون في وجوه اعجاز القرآن على مذاهب .

١ - مذهب جمهور اهل السنة ، وهو ان اعجاز القرآن بفصاحته وبلاغته الفائقتين ، اللتين بلفتا حد الاعجاز ، بحيث يقصر عن معارضتها المتناول ، ويعرف ذلك فصحاء العرب بمليقتهم ، وعلماء الفرق بمهارتهم في علم البيان ، واحاطتهم بأساليب الكلام .

٢ - مذهب بعض المعتزلة من اهل السنة ، وهو اعجازه بأسلوبه الغريب ، ونظمه العجيب الخالف لما عليه كلام العرب في الخطب ، والرسائل والاشعار .

٣ - مذهب القاضي الباقلاني ، وامام الحرمين ، وعلي بن اسماعيل الأشعري ، كما نقل عنه الشهرستاني في كتابه « الملل والنحل ص ٩٤ » ، وهو ان اعجازه بأمرين هما فصاحته وبلاغته الفائقتان ، واسلوبه الغريب الخالف لأساليب العرب من غير استقلال لأحدهما ،

(١) في كتابه « ميزان الحق » .

اذ ربما يدعى ان بعض الحطوب والاشعار في كلام اعظم البلاء لا ينحط عن القرآن انحطاطاً
بيناً قاطعاً للادهام ، وربما يكون نظم ركيك يضاهي نظم القرآن ، كما روي عن مسيلة
الكذاب قوله « القليل وما أدراك ما القليل له ذنب أثيل ، ومشفّر وخرطوم طويل انت
ذلك من خلق ربنا لقليل » .

٤ - مذهب « النظام » وكثير من المعتزلة ، والسيد المرتضى من الشيعة الامامية ،
وجاعة من محققي المتكلمين وهو ان اعجاز القرآن بالصرقة ، بمعنى ان الله تعالى صرف
الذين حاولوا معارضة القرآن عن معارضته .

٢ - وفسر ذلك بوجوه .

١ - بأن الله صرف دواعيهم عن معارضته ، مع توفرها فيهم كتقريهم بالعجز ،
وتكليفهم بالانقياد والخضوع ، وغير ذلك من باب اللطف الذي يستمر الى آخر الزمان ،
وهذا تفسير النظام الذي هو أول من ذهب الى ذلك ، واني اسحاق البيص من الاشاعرة ،
وعباد الصيمري .

٢ - ان الله سلب منهم معرفة الفصاحة والبلاغة التي يتمكنون بها من معارضته ،
وهذا تفسير السيد المرتضى .

٣ - ان الله سلب قدرتهم على معارضته الجاهل وقسراً .

٣ - واحتجوا على ذلك بأمرين .

١ - الجزم بأن فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات سور القرآن
ومركباتها القصيرة مثل « الحمد لله رب العالمين » ، وهكذا ، فيكونون قادرين على الاتيان
بمثل السورة .

٢ - ان الصحابة (رض) عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور على شهادة
الأنثى ، وقد بقي بن مسعود متردداً في الفاتحة والمودتين ، ولو كان نظم القرآن معجزاً
لفصاحته لكفى ذلك عن الشهادة .

- ٥ - من مذهب بعض الاشاعرة ، وهو ان اعجازه بالصرقة والاخبار عن الغيب .
- ٦ - مذهب الشيعة الامامية ، وهو ان اعجاز القرآن بأمور .
- ١ - فصاحته وبلاغته الفائقتان .
- ٢ - اسلوبه الغريب ، ونظمه العجيب .
- ٣ - ما اشتمل عليه من اخبار بالغيب مما مضى .
- ٤ - اخباره بالغيب مما تكته الضائير .
- ٥ - ما اشتمل عليه من الاخبار بالغيب مما يأتي .
- ٦ - ما اشتمل عليه من تشريع شامل لكل ما يحتاج اليه البشر في حياتهم الدنيا ، والاخرى .
- ٧ - سلامته من الاختلاف في كلماته في الحق والباطل ، والفصاحة والبلاغة ، وفيما اخباريه .
- ٨ - حفظه من التخيير والتبديل والزيادة والنقصان .
- ٩ - احتماله لوجوه مختلفة من المعاني .
- ٤ - وهذا هو الصحيح ، وقبل الدليل على ذلك ينبغي بيان معنى الفصاحة ، ومعنى البلاغة .
- ٥ - اما معنى الفصاحة في الكلام - كما ذكره علماء البيان فهو « ان يكون على طبق القاعدة النحوية ، خفيفاً على اللسان ، واضح الدلالة على المعنى المقصود منه » .
- وامامعناها في المتكلم « فهو ملكة يقتدر بها على التعبير عن المعنى بلفظ فصيح » .
- واما معنى البلاغة في الكلام فهو « المطابقة لمقتضى الحال » .
- وامامعناها في المتكلم « فهو ملكة يقتدر بها على صياغة الكلام البليغ » .
- ٦ - وبعبارة ثانية الفصاحة في الكلام ان يكون جارياً على النهج المألوف بين أهل اللغة .
- ظاهر الدلالة على المعنى المقصود منه ، سهلاً على اللسان في النطق ، حتى لتجدن لكل

لفظة منه بترابطها مع اخواتها علا لا تتمدها ، ومقاماً لا تليق الا به .

وامامتها في المتكلم فهو ملكة يقتدر بها على ذلك .

٧ - والبلاغة في الكلام - هي تصوير المعنى بصورة ذات جمال اخاذ ، تستهوي النفوس ، وتهيمن على القلوب ، وتهز المشاعر ، وتقال الحظ الأوفر من هوى الضائر ، فان كانت الحال حال فرح بعثت السرور في النفوس ، والانشراح في الصدور ، والحقة في الارواح .

وان كانت حال حزن بعثت الحسرة ، وأسالت العبرة ، وأججت نار اللوعة في الصدور ، والألم في القلوب ، والى ذلك يشير الحديث الوارد عن نبينا محمد (ص) « ان من البيان لسحراً وان من الشعر لحكمة » بمعنى ان من البيان ما يستميل القلوب بحسن تصويره للمعنى كما تستمال بالسحر ، وان من الشعر ما يصور الحقيقة بصورة الحكمة التي - هي العلم الذي يرتفع بالانسان عن فعل القبيح فيمنعه عن الجبل والسفه كالوعظ والامثال ، وفي هذا تتفاضل ضروب الكلام علواً ومخطاطاً حتى يبلغ بعضها حد الإعجاز ، ذلك ان من الكلام ما حسنه في اللفظ ، ومنه ما حسنه في النظم ، ومنه ما حسنه في كل اولئك جميعاً ، وقد سئل بعض البلغاء ما احسن الكلام ؟ فقال « الذي يسرع لفظه الى اذنك ، ومعناه الى قلبك » .

٨ - والبلاغة في المتكلم ملكة يقتدر بها على ذلك .^١

٩ - وبعد هذا استمع معي الى قوله تعالى « وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وغيض الماء وقضى الأمر واستوت على الجودي وقيل بعداً للقوم الظالمين » (١) ، والى قوله تعالى « ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي احسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم » (٢) ، وقوله تعالى « ولكم في القصاص حياة يا أولي الالباب » ، وقوله تعالى « فلما استبأسوا منه خلصوا نجياً » (٣) ، وقوله تعالى « خذ العفو وأمر بالعرف

(١) آية ٤٤ هود

(٢) آية ٣٤ فصلت

(٣) آية ٨٠ يوسف

وأعرض عن الجاهلين « (١) ، ليتجلى لك من الفصاحة والبلاغة في هذه الآيات الكريمة ما يبهرك بأعجازه ، ويستهوئك بروعة بيانه ، ويبعث في نفسك بحسن التصوير ، وبراعته ما يهزها بنشوة روحية — تملؤها مسرة وأعجاباً ، وهيبة وإجلالا .

١٠ — وإلى قول النبي محمد بن عبد الله (ص) الذي قاله لقيس بن عاصم عندما وفد عليه مع جماعة من بني تميم ، وقال له يا نبي الله عظمنا موعظة ننتفع بها ، فأتا قوم نعيم البرية ، فقال له « يا قيس ان مع العز ذلاً ، وان مع الحياة موتاً ، وان مع الدنيا آخرة ، وان لكل شيء حسياً ، وعلى كل شيء رقيباً ، وان لكل حسنة ثواباً ، ولكل سيئة عقاباً ، ولكل اجل كتاباً ، وانه لا بد لك يا قيس من قرين يدفن معك وهو حي ، وتدفن معه وانت ميت ، فإن كان كريماً أكرمك ، وان كان لثياً اسلك ، ثم لا يحشر الا معك ، ولا تبعت الا معه ولا تسأل الا عنه ، فلا تجعله الا صالحاً ، فإنه ان صلح انست به ، وان فسد لا تستوحش الا منه ، وهو فعلك » فقال قيس يا نبي الله احب ان يكون هذا الكلام في ابيات من الشعر فتخبر بها على من يلينا من العرب ، فأمر النبي (ص) من يأتيه بمحسان بن ثابت شاعره ، ففكر قيس قبل مجيء حسان ، فقال :

تخبر خليطاً من فعالك انما	قرين الفتى في القبر ما كان يفعل
ولا بد بعد الموت من ان تعده	ليوم ينادى المرء فيه فيقبل
فإن كنت مشغولاً بشيء فلا تكن	بغير الذي يرضى به الله تشغل
فلن يصحب الإنسان من بعد موته	ومن قبله الا الذي كان يفعل
الا انما الإنسان ضيف لأهله	يقيم قليلاً بينهم ثم يرحل

١١ — وإلى قوله (ص) الذي قرر فيه مبدأ المساواة ، وقد وقف بباب الكعبة يوم فتح مكة في خطبته المعروفة يومذاك « يا معشر قريش ان الله قد اذهب عنكم نخوة الجاهلية وتعظمها بالآباء ، للناس من آدم وادم من تراب » ، ثم تلا قوله تعالى « يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر واثى وجعلناكم شعوياً وقيالاً لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم » (٢) ،

(٢) آية ١٣ المجبرات

(١) آية ١٩٨ الاعراف

إذ أعلن مبدأ المساواة بهذا الكلام الذي ضمنه برهانا على ذلك لا يدحض قوله « الناس من آدم وآدم من تراب » أي ان الناس لا يفضل بعضهم بعضاً في خلقهم ، فهم سواسية فيه لا يتفاضلون لأنهم من أب واحد هو آدم ، وأصل واحد هو التراب فكيف يتعظمون بالآباء ؟

١٢ - وإلى قوله في خطبة الوداع « أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد ، كلكم لآدم وآدم من تراب ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم ، وليس لعربي على أعجمي فضل إلا بالتقوى » .

١٣ - وإلى قوله (ص) « خذ من صحتك لسقمك ، ومن شبابك لهرمك ، ومن فراغك لشغلك ومن حياتك لموتك ، فانك لا تدري ما اسمك غداً » .

١٤ - وإلى قوله (ص) « أكثروا ذكر هادم اللذات ، فانكم ان ذكرتموه في ضيق وسعة عليكم فرضيتم به فاجرتم ، وإن ذكرتموه في غنى بغضه اليكم فجديتم به ، فأثبتتم فان الدنيا قاطعات الآمال ، والليالي مدنيت الاحال وإن المرء بين يومين يوم قد مضى أحصي فيه عمله فحتم عليه ، ويوم قد بقي لا يدري لعله لا يصل اليه ، ، إن العبد عند خروج نفسه ، وحلول رمسه راء جزاء ما أسلف ، وقلة غناء ما خلف ، ولعله من باطل جمعه ، أو من حق منه » .

١٥ - وإلى كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب «ع» تليذ النبي ووصيه في وصفه حال الناس عند بعث النبي محمد (ص) ووصفه له في محبته ، وما جرى على يديه ، إذ يقول في ذلك : « بعثه والناس ضلال في حيرة ، وخابطون في فتنة ، قد استهوتهم الأهواء ، واستزلتهم الكبرياء واستعمتهم الجاهلية الجاهلاء ، حيارى في زلال من الأمر ، وبلاء من الجهل ، فبانغ (ص) في النصيحة ، ومضى على الطريقة ، ودعا إلى الحكمة والموعظة الحسنة » ، ويقول في وصف محبته وما جرى على يديه « مستقره غير مستقر ، ومنبته أشرف منبت في معادن الكرامة ، ومجاهل السلامة ، قد صرفت بحمده افئدة الأبرار ، وثبتت اليه أزيمة الأنصار ، دفن به الضغائن ، واطفاً به النوائر ، ألف به اخوانا ، وفرق به أقرانا ، أعز به الذلة ، وأذل به العزة ، كلامه بيان وحجته لان » .

١٦ - وإلى قوله في النيران المنسوب إليه من الشعر :

من لم يكن عنصره طيباً	لم يخرج الطيب من فيه
كل امرء يشبه فعله	وينضح الكوز بما فيه

وقوله

حلاوة دنياك مسمومة	فما تأكل الشهد إلا بسم
فكن مومساً أنت أو معسراً	فما تقطع الدهر إلا بهم

وقوله

كد كد العبد إن	أحببت أن تصبح حراً
واقطع الآمال عن	مال بني آدم طراً
لا تكل ذا مكسب يزري	فقصد الناس أزدى

١٧ - لتجلى لك البلاغة من كلامها في أحسن تصوير ، والفصاحة في أروع تعبير ،
وليفوز كلامها من قلبك ، ومن نفسك بالخط الوفير ، والجلال الكبير :

وجل ممي في رياض الشعر لنستعرض ما في اشعار بعض الشعراء من وحي جميل ،
ونسج بديع ، وتصوير رائع ، ونظم بليغ ذي جمال اخاذ ، لندغدغ به قلوبنا ، ونطلع
على تفاضل ألوان الشعر ، من حيث الفصاحة وحسن التصوير ، وروعة البيان ، وجمال
الابداع ، فنستمع لى الشريف الرضي في قوله :

ولقد مررت على ديارم	وطولها بيد البلى نهب
فوقفت حتى ضج من لعب	نضوي ولج بمذلي الركب
وتلفت عيني فهد خفيت	عني الطلول تلفت القلب

وإلى المتنبي في قوله :

طوى الجزيرة حتى جاءني خبر	فزعت فيه بأمالي إلى الكذب
حتى إذا لم أجد في صدقه املا	شرقت بالدمع حتى كاد يشرق بي

وقوله :

إذا انت اكرمت الكرم ملكته
موضع الندى في موضع السيف بالعل
وإن انت اكرمت اللثم تمردا
مضر كوضع السيف في موضع الندى

وإلى البحاري في قوله :

إذا خطرت تضوع جانبها
ويحسن صدها والموت فيه
وقفنا والميون مشغلات
حمته رقبة الواشين حق
كما خطرت على الأرض السيول
وقديست حسن السيف الصقيل
يغالב دمعها نظر كليل
تعلق لا يفيض ولا يسيل

وإلى أبي تمام في قوله :

لا تكسري عطل الكرم من الغني
فالسيل حرب للكان العالي

وقوله :

وطول مقام المرء في الحى مخلق
فاني رأيت الشمس زبدت محبة
لديبا جتية فاغترب تتجدد
الى الناس ان ليست عليهم بمرمد

والى الحسناء في قولها :

إذا القوم مدوا بأيديهم
فنال الذي فوق ايديهم
الى المجد مد اليه يدا
من المجد ثم مضى مصعدا

وإلى كثير في قوله :

وإني وتهامي بعزة بعدما
لكالمرجحي ظل النمامة كلما
تخلت عما بيننا وتخلت
تبوأ منها للعقيل اضمحلت

وإلى قيس العامري في قوله :

ألست وعدتني يا قلب أني
إذا ما تبثت عن ليلي تتوب

فها انا ثائب عن حب ليلي فمالك كلما ذكرت تنوب

وقوله :

وكتبت اذا ما زرت ليلي بأرضها ارى الارض تطوي لي ويدنو عييدها
من الحشرات البيض ود جلسها اذا ما انقضت احدثه لو تعيدها

١٨ - وبعد هذا العرض من البيان المستحب الاخذ ، فان الدليل على ما ذهب اليه الشيعة الامامية ان القرآن خارق للعادة في فصاحته وبلاغته ، وأسلوبه المعجيب واخباره بالغيب عن المستقبل الآتي ، والماضي الغابر ، والاخبار عما تكنه الضمائر ، وما اشتمل عليه من تشريع شامل لكل ما يحتاج اليه البشر في حياتهم - الدنيا ، والاخرى ، وسلامته من الاختلاف سواء في تناقض كليته في الحق والباطل ، او في الاخبار عما اخبر به ، أو في الفصاحة والبلاغة مع طول بيانه ، او في الاختلاف الكثير ، وحفظه من التفسير والتبديل والزيادة والتقصان ، واحتماله لوجوه مختلفة من المعاني . وإذن فيكون معجزاً بكل واحد منها مستقلاً ، فتخصيص اعجازه بواحد منها ، او باثنين تخصيص بلا وجه .

اعجاز القرآن في فصاحته وبلاغته :

١٩ - اما اعجازه في فصاحته وبلاغته ، فلأنه خارق للعادة بها ، والدليل على ذلك انه لم يعارضه احد من فصحاء العرب وبلغائهم ، مع رغبتهم في ذلك ، وشدة حرصهم على ابطال نبوة محمد (ص) ، إذ لو كان ذلك لنقل اليها بالتواتر لتوفر الدواعي الى ذلك ، وعدم المانع ، ولم ينقل ذلك ، ولو بخبر ضعيف ، ذلك انه لو كانت معارضته مقدورة لهم لما لجأوا الى محاربتة ، ومن المعلوم بداهة انه لو كان كلام رجل منهم لعارضوه ، إذ لا يتصور عاقل عجزهم عن الاتيان بمثل كلام رجل منهم ، واذن فهو خارق للعادة ، فيكون معجزاً من جهة فصاحته وبلاغته ، ودليلاً على انه كلام الله ، لا كلام النبي (ص) .

٢٠ - مضافاً الى ان كلام النبي قبل مبثته في خطبه ، ورسائله ، وتعاليمه محفوظ ، ولو كان من كلامه لأشبه ما جاء في خطبه ورسائله وتعاليمه ، ولتكلم بمثل القرآن ولو مرة واحدة ، واذ لم يكن ذلك فيعلم انه ليس كلامه ، بل هو كلام الله تعالى .

٢١ - وتوهم ان الفصاحة والبلاغة لا تصلحان دليلاً على اعجازه إلا للخبير باللغة

العربية ، ووجوه الفصاحة والبلاغة فيها .

باطل بما سلف من ان المعجزة اذا ثبتت لدى العارف بما هو من نوعها تثبت عند جميع الناس .

اعجازه في أسلوبه :

٢٢ — اما اعجازه في أسلوبه فلأنه خارق للعادة بأسلوبه العجيب ، ونظمه الغريب ، والدليل على ذلك انه لم يستطع احد من بلغاء العرب ان يحاريه في أسلوبه مع التحدي ، مع انه من كلامهم ، فيكون معجزاً ، اذ لو كان من رجل منهم لقدروا على معارضته في أسلوبه ، وذلك يدل على انه كلام الله ، وقد عرف ذلك بلغاء العرب ، كما يدل على ذلك ما روي في سبب نزول قوله تعالى « ذرني ومن خلقت وحيداً وجعلت له مالا ممدوداً وبنين شهوداً »^(١) الى قوله « ثم أدبر واستكبر فقال ان هذا الا سحر يؤثر » ان قریشاً اجتمعت عند الوليد ابن المغيرة المخزومي ، وكان شيخاً مجرباً من دهاة العرب ، فقالوا له يا ابا شمس ما هذا الذي يقوله محمد اشعر هو ام خطب ؟ ، فقال دعوني اسمع كلامه ، فدنا من رسول الله فقال يا محمد انشدني من شعرك ، فقال ما هو بشعر ، ولكنه كلام الله ارتضاء . للملائكة ، وانبيائه ورسوله ، فقال اتل علي شيئاً منه ، فقرأ عليه رسول الله « حم السجدة » فلما بلغ الى قوله تعالى « فان اعرضوا فقل انذرتكم مثل صاعقة عاد وثمود » اقشعر بدن الوليد ومر الى بيته ، ولم يرجع الى قریش ففضوا الى ابي جهل ، وقالوا يا ابا الحكم ان ابا عبد شمس صبا الى دين محمد ، انا نراه لم يرجع الينا فقدا ابو جهل الى الوليد ، فقال يا عم نكست رؤوسنا ، واشمت عدونا ، وصوت الى دين محمد ، فقال الوليد « وما صوت الى دين محمد ، ولكفي سمعت كلاماً صعباً تقشعر منه الجلود ، فقال له ابو جهل اخطب هو ؟ قال لا ، الخطب كلام متصل ، وهذا كلام منشور ، ولا يشبه بعضه بعضاً ، قال افشعر هو ؟ قال لا ، اما اني قد سمعت اشعار العرب بسيطها ومديدها ومرسلها ورملمها وزجرها وملة

(١) آية ١١ الدثر

هو يشعر قال فما هو ؟ قال دعني أفكر فيه ، ففكر في نفسه ، ثم قال ما هذا الا سحر يؤثر اما رأيتموه يفرق بين الرجل وأهله ، وولده ومواليه ، فهو ساحر ، وما يقوله سحر يؤثر .

٢٣ - وذكر « الشيخ الطبرسي » في جمع البيان ص ٤٤١ ط ابران انه روي عن النبي (ص) ، انه لما انزل عليه « حم تنزيل الكتاب من الله العزيز العليم غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب » ^(١) قام الى المسجد ، والوليد بن المغيرة المخزومي قريب منه يسمع قراءته ، فلما فطن النبي (ص) لاستماعه لقراءته اعاد قراءة الآية ، فانطلق الوليد حتى أتى الى مجلس قومه ، فقال لقد سمعت من محمد آتفاً كلاماً ما هو من كلام الانس ، ولا من كلام الجن ، وان له خلوة ، وان عليه لطلاوة ، وان اعلاه لشمس ، وان اسفله لمغدق ، وانه يعلو ولا يعلى عليه ، ثم انصرف الى منزله فقالت قريش صبا والله الوليد ، والله لتصبأ قريش كلهم ، وكان يقال للوليد رجحانة قريش ، فقال لهم ابو جهل انا اكفيكموه ، فانطلق فعمد الى جنب الوليد حزناً ، فقال له الوليد مالي اراك حزناً يا ابن اخي ؟ قال هذه قريش يعميرونك على كبر سنك ، ويزعمون انك زينت كلام محمد ، فقام مع ابي جهل حتى اتى مجلس قومه « فقال اتزعمون ان محمداً مجنون ؟ ، فهل رأيتموه يحن قط ، فقالوا اللهم لا ، قال اتزعمون انه كاهن فهل رأيتموه نطق بالشعر قط ؟ ، قالوا اللهم لا ، قال اتزعمون انه كذاب فهل جريتم عليه شيئاً من الكذب ؟ ، فقالوا اللهم لا ، وكان « يسمى الصادق الامين قبل النبوة لصدقه » ، فقالت قريش للوليد من هو ؟ ، فتفكر في نفسه ثم نظر وعبس ، فقال ما هو الا ساحر ، اما رأيتموه يفرق بين الرجل وأهله وولده ومواليه ، فهو ساحر ، وما يقوله سحر يؤثر .

٢٤ - وروي عن عكرمة ان النبي (ص) قرأ قوله تعالى « ان الله يأمر بالعدل والاحسان وابتغاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون » ^(٢) على الوليد بن المغيرة المخزومي فقال له اعد يا ابن اخي ، فأعاد ، فقال

(١) آية ١ و ٢ غافر (٢) آية ٩٠ التسل

« ان له حلاوة وان عليه لطلاوة ، وان اعلاه لثمر ، وان اسفله لمندق ، وما هو قول
البشر » .

اعجازه لاخباره بالغيب مما مضى :

٢٥ - اما اعجازه لاخباره بالغيب مما مضى فلانه خارق للعادة ، وكل خارق للعادة
يكون معجزاً ، وذلك كاخباره عن كثير من الانبياء ، وما جرى لهم مع اقوامهم ، وما
قص من خبر موسى والحضر ، ويوسف واخوته ، واصحاب الكهف ، وذوي القرنين وبده
الخلق وما في التوراة والانجيل ، وصحف ابراهيم وموسى ، وقصة نوح و اشار اليها قوله
تعالى « تلك من انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا »^(١)
سما صدقه فيه العلماء بها ولم يكنزوه ، ومثل اخباره عما حرم اسرائيل على نفسه من لحوم
الابل والباها التي كانا احب الطعام اليه ، ولا شك في اننا بشر ونعرف قدرة البشر ،
وانه ليس للبشر قدرة على علم الغيب ، فاذا اشتمل القرآن على الاخبار بما هو غيب ، مما
مضى ، فان ذلك يكون خرقاً للعادة ، ودليلاً على ان ذلك كلام الله الذي يعلم الغيب ،
فيكون معجزاً من هذه الجهة ، ولا سيما اذا تأيد ذلك بأن من اتى به لا يقرأ ولا يكتب ،
ولم يجلس الى معلم ، ولم يخالف احداً من اهل الكتب السماوية ، ولا اختلف اليهم اذ ليس
من الممكن في العادة ان رجلاً هكذا - حالته ان يعلم بفطنته وذكائه ، ولو كان من اذكي
الناس - هذه الامور بتفاصيلها .

اعجازه لاخباره بالغيب مما تكنه الضمائر :

٢٦ - اما اعجازه لاخباره بالغيب مما تكنه الضمائر فلان ذلك دليل على انه خارق
للعادة ، وانه معجز ، وانه كلام الله ، لا كلام محمد (ص) ، ولا غيره ، لأن قدرات البشر
متساوية في العجز عن ذلك عادة .

٢٧ - فمن الاخبار عما في الضمائر قوله « يا ايها الذين آمنوا لا تخوفوا الله والرسول

وتخونوا امانتكم وانتم تعلمون»^(١)، اذ روي عن الصادق «ع» وعن الكلبي والزهرى كاذك ذلك « الشيخ الطبرسي » (ره) في مجمع البيان ص ٤٤٤ ، في سبب نزولها انها نزلت في ابي لبابة الانصاري ، اذ اسر الى يهود بني قريظة بأن لا ينزلوا على حكم سعد بن معاذ ، بعد ان امرهم النبي (ص) بذلك اذ استشاروه في ذلك ، وكان ارسله النبي (ص) ، اليهم لتقسيم به ، فأشار بيده الى حلقه انه الذبح فلا تفعلوه ، فأناه جبرائيل فأخبره بذلك ، فشد ابو لبابة نفسه الى سارية من سوارى المسجد ، وقال والله لا اذوق طعاماً ولا شراباً حتى اموت ، او يتوب الله علي فتاب الله عليه ، وحله النبي (ص) من وقاه .

او انها نزلت في حاطب بن بليلة اذ كتب كتاباً الى اهل مكة مع امرأة يخبرهم فيه عن قصد النبي (ص) غزوه بالمسلمين ، فوضعه في قرونها فبعث النبي (ص) في طلب المرأة جماعة منهم علي امير المؤمنين «ع» ، واخبرهم انهم يدركونها في موضع ، فأدركوها وجاءوا بالكتاب .

٢٨ - ومنه قوله تعالى « واذ يعدكم الله احدى الطائفتين انها لكم وتودون ان غير ذلك الشوكة تكون لكم »^(٢) ، اذ اخبر عما في ضمائر اصحاب النبي (ص) من المحبة لادراك غير قريش ، وصاحبها ابي سفيان ، لما عليها من اموال ، والكراهة للتغير وهو الجيش من قريش الذين استنفرهم ابو سفيان ، وذلك حين خرجوا مع النبي (ص) الى بدر ، وكان ذلك في الثامن من رمضان في السنة الثانية للهجرة .

٢٩ - ومنه قوله تعالى « يخلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر وكفروا بعد اسلامهم وهما بما لم ينالوا وما نعموا الا ان اغناهم الله ورسوله فان يتوبوا يك خيراً لهم »^(٣) . اذ اخبر الله النبي (ص) ، بما اسره بعض من كان معه في غزوة تبوك التي هي آخر غزوة غزاها رسول الله (ص) وكانت في السنة التاسعة للهجرة ، من تكذيبه وسبه ، وسب اصحابه ، وما عزموا عليه من قتاله في العقبة بعد رجوعه من غزوة تبوك ، او ما قالوه « لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الأذل » .

(٢) آية ٧٥ الانفال

(١) آية ٢٧ الانفال

(٣) آية ٧٥ التوبة

٣٠ - ومنه قوله تعالى « ومنهم من يلزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وإن لم يعطوا منها إذا هم يسخطون ولو أنهم رضوا ما آتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله » (١) ، إذ اخبر عما أسره قوم في نفوسهم من الرضا عن النبي (ص) ، إذا اعطاهم من الصدقات ، والسخط عليه إذا لم يعطهم شيئاً ، فلقد روى أبو سعيد الخدري ان حرقوصاً بن زهير التميمي قال للنبي عند قسمة غنائم هوازن يوم حنين « اعدل يا رسول الله » فقال « ويلك ومن يعدل إذا لم اعدل ؟ » فقال عمر بن الخطاب (رض) « يا رسول الله إأذن لي فأضرب عنقه » فقال النبي (ص) دعه ، فان له اصحاباً يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم ، وصيامه مع صيامهم ، يرقون من الدين كما يرق السهم من الرمية والخبر طويل .

٣١ - ومنه قوله تعالى « وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزئون » (٢) ، إذ اخبر عن قوم من المنافقين اظهروا الاسلام للمسلمين ، وكانوا يسرون الى اخوانهم من الكفار انهم معهم ، وعلى طريقتهم ، ولم يفارقوها ، إلى غير ذلك من الآيات .

اعجازه باخباره بالغيب عما يأتي :

٣٢ - اما اعجازه باخباره بالغيب مما يأتي فلأنه خارق للمادة في ذلك فيكون معجزاً من هذه الجهة اذ ليس للبشر قدرة على ذلك عادة .

٣٣ - فمن الاخبار بالغيب عما يأتي بعد زمان الاخبار قوله تعالى « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليكن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمناً يمدوني لا يشركون بي شيئاً ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون » (٣) ، إذ انجز الله سبحانه وعده للذين آمنوا ، وعملوا الصالحات من اصحاب النبي (ص) ، فاستخلفهم في الأرض كما استخلف الذين من

(٢) آية ٧٦ البقرة

(١) آية ٥٨ و ٥٩ التوبة

(٣) آية ٥٥ النور .

قبلهم من بني اسرائيل بصر ، او بأرض مكة ، ومكن لهم دينهم الذي ارتضى لهم ، فأظهره على الدين كله ، وأبدلهم من بعد خوفهم أمناً ، فلقد كانوا في المدينة لا يبیتون إلا شاكين السلاح ، ولا يصبحون إلا كذلك .

٣٤ - ومنه قوله تعالى « ألم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيفلون في بضع سنين » (١) ، إذ أخبر بقلب الروم المسيحيين الفرس الجيوس ، الذين استولوا على بيت المقدس ، بعد غلب الفرس إياهم في بضع سنين ، قيل سبع وقيل تسع ، وذلك إخبار بالقيب مما يأتي :

٣٥ - ومنه قوله تعالى « أم يقولون نحن جميع منتصر سيزم الجمع ويولون الدبر » (٢) ، إذ أخبر عن هزيمة قريش يوم بدر ، وقد ظهرت صحة الإخبار بعد سنين من زول ذلك .

٣٦ - ومنه قوله تعالى « لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين رؤوسكم ومقصرين لا تخافون » (٣) ، إذ أخبر بأن ما أرى الله نبيه في المنام من دخول المسلمين المسجد الحرام على الكيفية التي وصفها ، وانهم سيدخلونه ، وكان ذلك قبل دخولهم بعد أن منعوا منه عام الحديبية بسنة ، إذ دخلها النبي (ص) وأصحابه في السنة السابعة للهجرة في ذي القعدة معتمرين ، قبل فتح مكة ، وما إلى ذلك من الآيات الكثيرة التي تحبر بالقيب بما هو آت ، والذي لا يقدر احدهم البشر على الإتيان بمثلها .

٣٧ - وقوم إن الآية الأولى من الإخبار عما هو آت ، أعني آية « وعد الله » إنما قالها النبي (ص) ، من عند نفسه لتشجيع جنوده ، وكذا الثالثة « سيزم الجمع » بمقتضى حدائقه لكي يهدي روع المسلمين ، فلا تصلحان دليلاً على النبوة ، لعدم الإعجاز ، سقم باطل لأن ذلك كان منه قبل وقوع الخبر به بسنين في الآية الثانية لأنها مكية ، وقبل وقوعه بسنة في

(٢) آية ٤٤ القمر

(١) آية ٢ الروم

(٣) آية ٢٧ الفتح

الاولى ، ولم يكن جنود آتذاك حتى حدى روعهم .

٣٨ — مضافاً الى انه لو لم يكن ذلك اخباراً بالغيب لما تحقق ، كما اخبر به بلا نقصان ، وذلك امر خارق للعادة ، فيكون معجزاً ، ودليلاً على النبوة .

اعجازه بما اشتمل عليه من تشريع وفلسفة دقيقة :

٣٩ — اما اعجازه بما اشتمل عليه من تشريع وفلسفة دقيقة ، فلأنه خارق للعادة بهما ، والدليل على ذلك ان اشتماله على تشريع شامل لكل ما يحتاج اليه البشر ، وفق المصالح والمفاسد في المجتمع العالمي ، حتى انه لم يوجد أحد من علماء العالم يأخذ عليه مأخذاً في هذا التشريع ، او يقول لو كان بعض مبادئه هكذا لكان اشمل ، او اصوب ، وكذا اشتماله على فلسفة دقيقة ، كفلسفة ما وراء الطبيعة من احوال المبدأ والمعاد ، وما في الطبيعة — امر خارق للعادة معجز ، ذلك اننا بشر ونعرف قدرة البشر ، فان محمداً (ص) لم يعرف انه تعلم من احد ، او تتلمذ على احد ، او خرج من مكة في طلب العلم ، بل لم يكن في زمانه من عرف بطول الباع في علم التشريع ، بنحو تشريعه ، فالقرآن معجز لاشتماله على التشريع الشامل ، ودقائق الفلسفة الالهية ، واحوال المبدأ والمعاد ما هو وراء الطبيعة ، وفي الطبيعة ، كمعرفة الله وصفاته وتنزيهه عن الشريك ، والاستدلال على ذلك واحوال المعاد ، وبيان مبدأ خلق الانسان ، كما في قوله تعالى « فلينظر الانسان مم خلق خلق من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب انه على رجعه لقادر » (١) ، وما الى ذلك من فلسفة عالم الطبيعة ، من فنون الفلسفة العلمية والعملية ، وكل ما يحتاج اليه الناس في عباداتهم ومعاملاتهم ، وما يتعلق بالاسرة والقضاء اي فصل الخصومة ، وبالحسود والتزيزات ، والاقتصاد والضمائم الاجتماعي والجهاد والاخلاق ، وما الى ذلك من كل ما يحتاج اليه الناس في شق ظروفهم ، ومختلف حالاتهم مما يظهر للتدبرين ، ويتجلى للفكرين ان قرأوا يشتمل على ذلك هو من اعظم المعاجز من هذه الجهة ، التي تدل على صدق نبوة

(١) آية ٨ الطارق

التي (ص) ، وانه انزل عليه تصديقاً له في دعواه النبوة ، ولا سيما اذا لوحظ ذلك مع انه كان لا يقرأ ولا يكتب ، وانه كان مشغولاً بما يحول بينه وبين هذا التشريع — لو كان منه فقد كان مشغولاً بقريش وتدبير امور المسلمين ، وعباله الكثر ، فكان القائد ، والقاضي ، وصاحب الرأي ، والجندي في المعركة ، وأباً اليتامى والمساكين ، والعامل بيده في كثير من حاجاته البيتية ، والمعبود لله في ليله ونهاره ، وما الى ذلك من الشغل الشاغل ، وبما ذكر ظهر بطلان سائر المذاهب في اسباب اعجاز القرآن .

اعجازه لسلامته من الاختلاف :

٤٠ — اما اعجازه لسلامته من الاختلاف — سواء في تناقص كلماته في الحق والباطل ، او في الاخبار عما اخبر به ، او في الفصاحة والبلاغة مع طول بيانه ، او في الاختلاف الكثير ، فان ذلك امر خارق للعادة فهو معجز — وذلك اثنا بشر نعرف ان البشر اذا طال كلامهم ، وتضمن ما تضمنه القرآن لم يخل من الاختلاف في الحق والباطل ، وفي الاخبار عما يخبرون به ، وفي المعاني والألفاظ — لأن عقولهم وعلومهم في تطور مستمر ، وإلى ذلك اشار القرآن في قوله تعالى استدلالاً على انه من عند الله « افلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيراً » (١) .

اعجازه لحفظه من التغيير والزيادة والنقصان :

٤١ — اما اعجازه لحفظه من التغيير والتحريف ، والزيادة والنقصان على مر العصور ، فلأن ذلك امر خارق للعادة فهو معجز ، اذ قد مضى عليه اربعة عشر قرناً ولم يطرأ عليه اي شيء . من ذلك والى ذلك اشار قوله تعالى « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » (٢) ، وقوله تعالى « لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد » (٣) .

اعجازه لاحتماله وجوهاً من المعاني :

٤٢ — اما اعجازه لاحتماله وجوهاً من المعاني فهو ان القرآن يحتمل فيما عدا محكماته

(١) آية ٨٢ النساء (٢) آية ٩ الحجر (٣) آية ٤٢ فصلت

وجوهاً من المعاني ، وضروباً من التأويل بحيث يمكن لنوعي الآراء المختلفة ، والمذاهب المتباينة الاستدلال به على صحة ما رأوا وما ذهبوا إليه ، كما وقع ذلك بين العلماء من الاستدلال ببعض الآيات لرأين مختلفين ، أو مذهبين متباينين ، وذلك امر خارق للعادة في كلام البشر معجز ، وقد جاء عن النبي (ص) «ان القرآن ذلول ذو وجوه فاحملوه على احسن الوجوه» .

بطلان مذهب ان اعجاز القرآن بالصرقة :

٤٣ - اما بطلان مذهب الصرقة يسائر وجوهه التي فسر بها ، فانه مذهب في غاية السخافة ، ويدل على ذلك وجوه :

١ - انه لو كان اعجاز القرآن بصرف العرب عن معارضته لكان يوجد في كلامهم ، قبل القرآن ما يشبهه ، سواء كان ذلك في قصائدهم ، او خطبهم ، ولم يكن ذلك ، بل لا يوجد في كلام البلغاء والفصحاء ما يضاهي كلماته ، سواء المتقدمون منهم ، والمتأخرون ، مثل عبد الله بن المقفع ، وعبد الحميد بن يحيى الوائلي الكاتب ، والجاحظ ، وبديع الزمان الحمداني والحوارزمي ، والصائبي ، والصاحب بن عباد ، والمري ، والمتيني واضراهم ، كيف وقد احجم عن معارضته مصانع البلغاء ؟ بل اعترف بالعجز عن معارضته بعض من حاول ذلك كعبد الله بن المقفع ، كما نقل عنه انه حاول ذلك ، ولكنه لما قاسه إلى القرآن حزقه ، وقد نقل عنه ذلك القاضي الباقلاني .

٤٤ - وذكر « الشيخ الرئيس » في « الشفاء » عن عبد الله بن المقفع ^٢ انه معارضة القرآن فربصني يقرأ قوله تعالى « وقيل يا ارض ابلمي ماءك ويا سماء اقلمي وغيض الماء وقضي الامر واستوت على الجودي وقيل بعداً للقوم الظالمين » ^(٣) ، فرجع وبكى ما عمل ، وقال ان هذا لا يعارض ، وما هو من كلام البشر .

٤٥ - وذكر نظير ذلك عن « يحيى بن حكيم النزال » انه اراد معارضة القرآن فسمع سورة الاخلاص ، فاعترقته رقة وخشية فرجع عما أراد .

(١) هو ابو علي الحسين بن عبد الله بن سينا توفي سنة ٤٢٨ هـ
(٢) عبد الله بن المقفع فارسي الاصل من مشاهير الكتابات توفي سنة ١٥٨ هـ
(٣) آية ٤٤ هود

٤٦ - وتتل عن المتنبى بعض سجعات كقوله « والفلك والدوار والكوكب السيار والليل والنهار ان الكافر لقي اخطار امض على سنتك » واقف اثر من قبلك من المرسلين ، فان الله قابع بك زيع من الحدف في دينه ، وضل عن سبيله ، إلى آخر ما هو معروف عنه ، إلا انه انكر ذلك ، وقال انه مما قذفني به اعدائي .

٤٧ - اما « ابو العلاء المعري »^(١) فقد نقل عنه في كتابه « الفصول والغايات في مباراة السور والآيات » قوله « اقسم بخالق الخيل ، والريح الهابسة بليل ، بين الشرط ومطالع سبيل ، ان الكافر لطويل الوليل ، وان العمر لمكفوف الذليل ، اتق مدارج السيل ، وطالع التوبة من قبيل تنج وما اخالك بنج » ، فانه لو قيس هذا الكلام المسجع مع قوله تعالى « ولكم في القصص حياة يا اولي الالباب » او اية سورة من سور القرآن لمخط عنه ، لمخطاط الارض عن السماء .

٤٨ - ان العرب كانوا يدهشون لفصاحته ويلاغته ، وحلاوته وطلاوته ، في مثل قوله « وقيل يا ارض ابلمي ماءك ويا سماء اقلمي وغيض الماء وقضي الامر واستوت على الجودي وقيل بعمد القوم الظالمين » ، لا لمدح تأتي معارضته بالصرقة ، مع سهولتها في نفسها ، كما اعترف بذلك الوليد بن المغيرة المخزومي بما ذكر آنفاً .

٤٩ - وروي ان اعرابياً شاهد رجلاً يقرأ قوله تعالى « فاصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين »^(٢) ، فسجد ، وقال سجدت لفصاحته ، وان آخر سمعه فقال ان مخلوقاً لا يقدر على هذا الكلام .

٥٠ - وقوله تعالى « قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً »^(٣) ، اذ ان ذكر الاجتماع ، والاستظهار بالغير في مقام التحدي ، انما يحسن في ما لا يكون مقدوراً للبعض ، ويتوهم كونه مقدوراً للكل ، فقصد نفي ذلك ، ولا يكون ذلك الا اذا كان اعجاز القرآن بنفسه ، لا بالصرقة .

(١) هو احمد بن عبد الله التتويحي المعري فيلسوف الشعراء وشاعر الفلاسفة توفي سنة ٤٤٩ هـ

(٢) آية ٩٤ الحجر (٣) آية ٨٨ الاسراء

بطلان دليلي مذهب الصرفة :

٤٩ - اما دليلا من ذهب الى ان اعجاز القرآن بالصرقة ، وان الله صرف العرب عن معارضته حسب وجوه تفسيره للذكرة آتفاً ، فيها باطلان .

٥٠ - اما الاول ، فيعارض عليه :

اولا : ان ذلك غير صحيح ، اذ لو كان الاتيان بمثل سورة من سورة مقدوراً لهم لعارضوه في ذلك ، بمد سماعهم التحدي بقوله « فأتوا بسورة من مثله » ، ولو كان ذلك لنقل الينا بالتواتر لتوفر الدواعي الى ذلك ، بل لنقل ولو بخبر واحد ، ولم يحصل ذلك .

ثانياً : ان القدرة على مفردات السورة ، وبعض مركباتها القصيرة لا يستلزم القدرة على مثل السورة بأكملها مجتمعة ، فربما يقتدر على مفرداتها ، ولا يقتدر على مجملتها ، للعجز عن ذلك ، ولا ملازمة بينها .

٥١ - واما الثاني فيعارض عليه ان توقف الصحابة انما كان لشدة تثبتهم ، واحتياطهم في سور القرآن ، ولا ملازمة بين هذا ، وعدم اعجاز القرآن ، من حيث الفصاحة والبلاغة .

٥٢ - وقد استدلل على بطلان مذهب الصرفة ، غير ما ذكر بوجهين :

١ - انه يلزم من القول بالصرقة ان لا يكون كلام القرآن معجزاً ، وانما المعجز هو الصرفة عن المعارضة .

٥٣ - ويعارض عليه ان المعجز هو الامر الذي لا يتمكن احد من الامة من معارضته عادة ، وكلام القرآن بناء على الصرفة كذلك ، وان كان عدم المعارضة عادة لصرف الله إياهم عن معارضته ، فاللازمة ممنوعة .

٢ - ان ظاهر قوله تعالى « فأتوا بسورة من مثله » ، وقوله « قل لو اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله » ان القرآن في خصائصه

ومميزاته معجز لا بصرف العرب عن معارضته ، فان ذلك يتم حتى مع كونه كلاماً مبذولاً
للعناية .

٥٤ - ويعترض عليه ان الظهور ممنوع ، فان التعجيز بالاتيان بثله ، او سورة من مثله ،
كما يكون مع ما فيه من خصائص وميزات ، يكون بالصرف عن معارضته .

معجزات محمد غير القرآن :

١ - لقد روي بالتواتر لنبينا محمد (ص) كثير من المعاجز غير القرآن ، وذكر بعض
العلماء ان معاجزه بلغت ألفاً ، ومعاجزه غير القرآن نوعان :

١ - ما هو من نوع الفعل .

٢ - ما هو من نوع القول .

٢ - اما النوع الاول فقد روي منه كثير من المعاجز المدهشة ، وسأذكر منها ما أراه
أولى بالذكر ، وهو قسمان منه ما ذكره القرآن ، ومنه ما لم يذكره ، والاول امور :

١ - انشقاق القمر الذي دل عليه قوله تعالى « اقتربت الساعة وانشق القمر وان يروا
آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر وكذبوا واتبعوا أهواءهم وكل امر مستقر » (١) ، اذ
روي بالتواتر ان المشركين اجتمعوا الى رسول الله محمد (ص) ، فقالوا ان كنت صادقاً
فشق لنا القمر فرقتين ، فقال لهم رسول الله « ان فعلت تؤمنوا » ، قالوا نعم ، وكانت
ليلة بدر (٢) ، فسأل رسول الله ربه ان يعطيه ما قالوا ، فانشق القمر فرقتين على كل جبل
فرقة ، ورسول الله ينادي يا فلان يا فلان اشهدوا ، فقال ناس سحرنا محمد ، فقال رجل
منهم ان كان سحرهم فلم يسحر الناس كلهم ، وقد اجمع المسلمون على وقوع ذلك عدا « اي
القاسم البلخي » منهم ، بل ربما ادعى فيه الضرورة ، وذلك من اعظم المعاجز .

٣ - وقد اعترض على دلالة الآية على وقوع المعجزة التي تضمنتها بأمر :

١ - ان انشق بمعنى المستقبل اي ينشق ، كما في « اقتربت الساعة » لوحدة سياقها ،
فلا تدل على وقوع انشقاق القمر .

(٢) ليالي البدر ١٢ و ١٣ و ١٤ .

(١) آية ١ القمر

٤ - ويعترض عليه ان اقتربت الساعة ، وانشق القمر ، كلاهما بمعنى الماضي ، لا المستقبل ، كما هو الظاهر منها ، فلا وجه للاستدلال بوحدة السياق على استقباله ، ذلك ان معنى اقتربت الساعة ، اي قريت الساعة التي تموت فيها الخلائق ، فاستعدوا لها .

٢ - ان الآية لا تدل على ان المعجزة كانت لحمد (ص) ، حتى يستدل بها على ذلك .

٥ - ويعترض عليه ان انشقاق القمر حادثة غريبة ، وخارق للعادة ، فلا يكون إلا على سبيل الإعجاز ، وإذ لم يذكر ذلك لأحد من الأنبياء الذين هم مثل محمد (ص) ، فيكون ذلك معجزة له ، دون غيره ، وإلا لصرح الله باسم من له المعجزة ، ويؤيد ذلك ما جاء في آخر الآية هو « وان يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر » ، فان ظاهر ذلك ان المعنى به قوم النبي محمد (ص) ، لا سوام فتكون المعجزة له .

٣ - انه لو وقع انشقاق القمر في عهد رسول الله (ص) ، لما خفي ذلك على احد من اهل الاقطار ، وليس كذلك .

٦ - ويعترض عليه بمنع الملازمة ، فانه من الممكن ان يكون حجب ذلك عنهم بغيره ، أو بقدرة الله لمصلحة من المصالح ، فيكون ذلك معجزة أخرى .

٧ - مضافاً إلى ان ذلك وقع في الليل ، فيمكن ان يكون وقع في ساعة متأخرة من الليل ، والناس نيام ، فلم يعلموا به .

٢ - من المعاجز الفعلية الاسراء به من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى ، اي بيت المقدس ورجوعه في ليلة واحدة ، كما يدل عليه قوله تعالى « سبحان الذي أمرني بعبدته ليلة من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا انه هو السميع البصير » (١) ، وكان ذلك بمكة حيث صلى النبي (ص) المغرب بالمسجد الحرام ، ثم امري به في ليلته ، ثم رجع فصلى الصبح بالمسجد الحرام ، وقد ثبت ذلك بالتواتر .

(١) آية الاسراء

٨ - مضافاً الى ان الآية تدل على انه قطع هذه المسافة في بعض ليلة ، وذلك من أعظم المعاجز ، اذ قطع هذه المسافة البعيدة في ساعات من الليل ، مع البعد الشاسع بين المسجد الحرام ، والمسجد الأقصى .

٣ - من المعاجز الفعلية الاسراء به الى السماء في ليلة امري به من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى ، والمعروف بالمعراج ، وقد عرج به الى السماء من بيت المقدس ، وبلغ سدرة المنتهى ، كما يدل عليه قوله تعالى « ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى فأوحى إلى عبده ما أوحى ما كذب الفؤاد ما رأى أفخارونه على ما يرى » (١) ، اذ عرج يحسبه من مكة الى بيت المقدس ، ومنه الى سماء الدنيا ، ثم الى السماء السابعة ، ثم الى سدرة المنتهى فكان بينه وبين جبريل قاب قوسين اي قدر قوسين او ادنى ، وقد عرج يحسبه وروحه حياً سليماً ، لا بروحه مع بقاء جسمه في الأرض ، ولا في المنام ، وعلى ذلك جمهور المسلمين ، والشيعه الامامية ، وهو المشهور في اخبارهم ، وقد روى اهل السنة عن جعفر بن محمد «ع» ، انه قال « محمد رسول الله نزل في السماء السابعة ليلة المعراج ولما نزلت السورة أخبر بذلك عتبة بن ابي لهب ، فجاء الى النبي (ص) وطلق ابنته ، وتقل في وجهه ، وقال كفرت بالنجم ورب النجم فدعا عليه ، وقال « اللهم سلط عليه كلباً من كلابك » فخرج عتبة الى الشام فنزل في بعض الطريق ، وقد ألقى الله عليه الرعب ، فقال لأصحابه أنيموني بينكم ففعلوا فجاءه اسد فافترسه من بين الناس .»

وقد انشد في ذلك حسان بن ثابت شاعر النبي (ص) شعراً هو :

ما كان انبياء بني واسع	سائل بني الاصفر ان جئتهم
بل ضيق الله على القاطع	لا وسع الله له قبره
دون قريش رمية القاذع	رمى رسول الله من بينهم
بين الناظر والسامع	واستوجب الدعوة منه بما
يشي الهوينا مشية الخادع	فسلط الله به كلبه
والنحر منه فقرة الجائع	والتقم الرأس بيافوخه
فما أكيل السبع بالراجع	من يرجع العام الى اهله

(١) آية ٩ التجم

قد كان هذا لكم عبرة السيد المتبوع والتابع

١٠ - ولا ريب في امكان ذلك ذاتا ووقوعاً ، إذا وجد سببه الكافي من قبل الله ، وات
لم يكن بشرياً ، ولا طبيعياً ، وان الصاروخ اليوم « اعني السفينة الفضائية » يدلنا على
إمكان أن يصعد الانسان الى السماء يحسبه وروحه ، فان الوقوع أدل دليل على الامكان ،
وهذا مسجول لا يضاهي به بين جميع الانبياء .

١١ - وقد روي عن النبي (ص) قصة المراجين انه قال « اتاني جبرائيل وانا بمكة ،
فقال قم يا محمد فقممت معه ، وخرجت الى الباب ، فاذا جبرائيل ، ومعه ميكايل واسرافيل ،
فاتى جبرائيل بالبراق ، وكان فوق الحمار دون البغل ، خسده كخد الانسان ، وذنبه
كذنب البقر ، وعرفه كمرف الفرس وقوائمه كقوائم الإبل ، عليه رحل من الجنة ، وله
جناحان في فخذه ، خطوه منتهى طرفه ، فقال اركب فركبت ومضيت حتى انتهيت إلى
بيت المقدس ، ثم ساق الحديث الى ان قال : فلما انتهيت الى بيت المقدس واذا بملائكة
نزلت من السماء بالبشارة والكرامة من عند رب العزة ، وصليت في بيت المقدس ، ثم أخذت
جبرائيل بيدي الى الصخرة فأقمعني عليها ، فاذا معراج الى السماء لم أر مثله حسناً وجالاً ،
فصعدت الى السماء الدنيا ، ورأيت عجائبها وملكوته ، وملأتهكها يسلمون علي ، ثم صعد
بي جبرائيل إلى السماء الثانية ، فرأيت فيها عيسى بن مريم ويحيى بن زكريا ، ثم صعد بي
الى السماء الثالثة فرأيت فيها يوسف ، ثم صعد بي الى السماء الرابعة ، فرأيت فيها ادريس ،
ثم صعد بي الى السماء الخامسة ، فرأيت فيها هارون ، ثم صعد بي الى السماء السادسة ، فاذا
فيها خلق كثير يمجج بعضهم في بعض ، وفيها الكروبيون ، ثم صعد بي الى السماء السابعة
فأبصرت فيها خلقاً وملائكة ، ثم جاوزناها متصاعدين الى اعلى عليين ، ثم كلمني ربي ،
وكلمته ، ورأيت الجنة والنار ورأيت العرش ، وسدرة المنتهى ، ثم رجعت إلى مكة فلما
اصبحت حدثت به الناس ، فكذبني ابو جهل والمشركون ، وقال مطعم بن عدي انزع
انك سرت مسيرة شهرين في ساعة اشهد انك كاذب ، وروي انه قالت له قريش اخبرنا بما

رأيت فقال مررت ببعير بني فلان ، وقد اضلوا بغيراً لهم وهم في طلبه ، وفي رحلهم قعب
 ملء ماء فشربت الماء ، ثم غطيته كما كان فاسألوهم هل وجدوا الماء في القدح ، قالوا هذه
 آية واحدة ، قال مررت ببعير بني فلان فأنكسرت يده فاسألوهم عن ذلك فقالوا هذه
 آية أخرى ، قالوا فأخبرنا عن غيرنا ، قال مررت بها بالتنعم وبين لهم أحمالها وهيئاتها ،
 وقال يقدمها جل أورق عليه غراران غيظتان ويطلع عليكم عند طلوع الشمس ، قالوا
 هذه آية أخرى ، ثم خرجوا ينشدون الثنية وهم يقولون لقد قضى محمد بيننا وبينه قضاء
 حينئذ ، وجلسوا ينتظرون متى تطلع الشمس فيكذبوه فقال قائل والله إن الشمس قد
 طلعت ، وقال آخر والله هذه الأبل قد طلعت يقدمها بعير أورق فبهتوا ، ولم يؤمنوا ،
 ولم يقتنعوا بذلك ، بل طلبوا منه ان يصف لهم مسجد بيت المقدس ، ويخبرهم بعدد ما
 فيه من أساطين ، وكان قوم منهم قد عرفوه فرفع له المسجد فوصفه وعدد أساطينه ، فلم
 يزددهم ذلك إلا عتوا وإنكاراً .

٤ - اخذ الله المستهزئين بالنبي (ص) من المشركين الذين حاولوا منعه عن تبليغ
 رسالته بذنبهم ، فأهلكهم ، وكفاه شرهم .

١٢ - ويدل على ذلك قوله تعالى « فاصدح بما تؤمر واعرش عن المشركين ان كفيناك
 المستهزئين الذين يمحلمون مع الله إلهاً آخر فسوف يعلمون » ، وكانوا خمسة ، وقيل ستة ،
 وهم « أبو زمعة الأسود بن عبد المطلب من بني اسد بن عبد العزى » ، « والأسود بن عبد
 القوث الزهري » ، « والماص بن وائل السهمي » ، « والوليد بن المغيرة الخزومي » ،
 « والحارث بن قيس » ، « والسادس قيل هو « الحارث بن الطلالة الخزاعي » ، اذ قالوا
 لرسول الله ، يا محمد ننتظر بك الى الظهر فان رجعت عن قولك ، والا قتلناك فنخل
 النبي (ص) منزله مفتاً ، فعاجلهم الله بعقوبته ، فأماهم في ذلك اليوم ، في ساعة واحدة ،
 هورمى كل واحد منهم بغير ما رمى به الآخر ، وذلك معجز عظيم .

٥ - رميه الحصباء ^(١) في وجوه المشركين يوم بدر ، فاستحال غباراً كثيراً دخل فيه عيون القوم ومتأخروهم ، فانهزموا ، كما يدل عليه قوله تعالى « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى وليبلي المؤمنين منه بلاء حسناً ان الله سميع علم » ^(٢) ، وذلك عندما التقى المسلمون بجيش قريش ، فقال النبي (ص) لملي اعطني قبضة من حصي الوادي ، فناوله كفة من حصي عليه تراب ، فرمى به وجوه القوم ، وقال « شأته الوجوه » ، فلم يبق مشرك الا ودخل في عينه وفمه ، ومنخرته منها شيء ، ثم تبعمهم المسلمون يقتلونهم ويأسرونهم ، وكانت تلك الرمية سبب هزيمة المشركين يومها ، وذلك معجزة جليل .

٦ - ارسال الريح الشديدة على الاحزاب يوم الحندق ، وهم قريش ومن معهم أرسلها الله عليهم ليلا ، ففروا وتركوا اثقالهم وامتهم ، ولو انهم اقاموا الى الصبح لهلكوا بأجمعهم .

١٣ - ويدل على ذلك قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم إذ جاءكم جنود فأرسلنا عليهم ريحا وجنوداً لم تروها وكان الله بما تعملون بصيرا » ^(٣) ، ذلك ان رسول الله لما رأى جزع اصحابه لطول حصارهم دعى الله سبحانه وتعالى ، بقوله واصرّفه عنا شر هؤلاء القوم بقوتك وحولك وقدرتك ، ، وروي انه قال « اللهم انت منزل الكتاب سريع الحساب اهزم الاحزاب اللهم اهزمهم وزلزمهم » ، فنزل عليه جبرائيل يخبره بأن الله استجاب له ، وامر الريح والملائكة ان يهزموا قريشاً ، والاحزاب تلك الليلة ، فعملت الملائكة والريح وانهزم القوم ، فقال رسول الله (ص) « الآن نفزوم ولا يفزوننا » ، وكان كما قال فلم تقزم قريش بعد ذلك ، وكان هو يفزوم حتى فتح مكة .

٧ - ما اتفق عليه اهل السير وهو اطعماه ثلاثين رجلاً من بني هاشم ، وبني عبد المطلب من ذراع جزور وقح لبن ، عندما دعاهم للانذار بعد نزول قوله تعالى « وانذر عشيرتلك الأقرين ^(٤) » ، وبقي الطعام على حاله ، وان كل واحد منهم لبأ كل الطعام بأجمعه ، ولا ريب بأن ذلك معجزة خارق للعادة .

(١) الحصى
(٢) آية ١٧ الانفال
(٣) آية ٩ الاحزاب
(٤) آية ١٤ الشعراء

٨ - ما وقع له مع ابي جهل كما جاء في الحديث في سبب نزول قوله تعالى « أرأيت الذي ينهى عبداً اذا صلى » (١١) ، وذكره « الشيخ الطبرسي » في مجمع البيان ص ٥٠٩ « ان ابا جهل قال هل يعفر محمد وجهه بين اظهركم ؟ قالوا نعم ، قال فبالذي يحلف به لئن رأيتك يفعل ذلك لأطأن على رقبته ، فقل له هو ذلك يصلي فانطلق ليطأ على رقبته ، فما فجعهم إلا وينقص على عقيبته ، ويتقي يديه ، فقالوا مالك يا أبا الحكم ؟ قال ان بني وبينه خندقاً من نار ، وهولاً ، واجنحة ، وقال نبي الله ، (والذي نفسي بيده لو دنا مني لاختطفته الملائكة عضواً عضواً » فأنزل الله سبحانه « أرأيت الذي ينهى عبداً اذا صلى » ، وروى ذلك مسلم في صحيحه ، وهذا امر خارق للعادة معجز ، هذه جملة من المعاجز الفعلية التي ذكرها القرآن .

معاجزه الفعلية التي لم تذكر في القرآن :

١٤ - اما القسم الثاني من المعاجز الفعلية ، التي لم يذكرها القرآن لنبينا محمد (ص) ، فهو امور :

١ - ما ذكر في السيرة النبوية لابن هشام وغيرها ان ابا جهل قال يوماً ، يا معشر قريش ان محمداً قد ابى إلا ما ترون من عيب ديننا ، وشم آرائنا وتسفيه احلامنا ، وسب آلهتنا ، واني اعاهد الله لأجلسن له غداً بحجر ما اطيع حمله ، فاذا سجد في صلاته فضخت به رأسه فأسلموني عند ذلك ، او امنعوني ، فليصنع بعد ذلك بنو عبد مناف ما بدا لهم ، قالوا والله لا نسلك لشيء أبداً ، فامض لما تريد. فلما أصبح ابو جهل اخذ حجراً كما وصف ثم جلس لرسول الله ينتظره ، وغدا رسول الله (ص) كما كان يقدو ، فقام يصلي ، وقد غدت قريش فجلسوا في أنديتهم ينظرون ما ابو جهل فاعل ، فلما سجد رسول الله ، حل أبو جهل الحجر ثم اقبل نحوه حتى إذا دنا منه رجع منهزماً متمتعاً لونه مرعوباً ، وقد يبست يده على حجره حتى قذف بالحجر من يده ، وقام اليه رجال من قريش ، فقالوا له مالك يا أبا الحكم ؟ قال قمت اليه لأفعل به ما قلت لكم البارحة ، فلما دفوت منه عرض لي دونه فحل من الابل لا والله ما رأيت مثل هامته ، ولا ففرتة ، ولا انيابه لفعل قط ، فهم بي

أن يا كلني ، وروي ان رسول الله (ص) قال ذلك جبرئيل لو دنا لأخذه .

١٥ - وذكر « الشيخ الطبرسي » في مجمع البيان ص ٣٦٨ ط ايران ان ذلك سبب نزول قوله تعالى « إنا جعلنا في أعناقهم أغلالا فهي الى الأذقان فهم مقمحون وجعلنا من بين أيديهم سدا ومن خلفهم سدا فأغشيناهم فهم لا يبصرون » (١) وان ابا جهل حلف بأن يرضخ رأس النبي (ص) ، فأناه وهو يصلي ومعه حجر ، فلما رفعه يبست يده إلى عنقه ، وسقط الحجر من يده ، فلما عاد الى أصحابه واخبرهم بما جرى سقط الحجر من يده ، فقال رجل من بني خزوم انا اقتله بهذا الحجر ، فأناه وهو يصلي ليرمي به بالحجر فأغشى الله بصره ، فجعل يسمع صوته ولا يراه فرجع الى أصحابه ، فلم يرم حتى نادوه ، ما صنعت ؟ فقال ما رأيته ولقد سمعت صوته ، وحال بيني وبينه كهينة الفحل يخطر بذهنه ، ولودنوت منه لقتلني ، فيكون ذلك من المعاجز الفعلية التي ذكرها القرآن .

٢ - سيف عكاشة بن محصن الأسدي ، كما ذكر في كتاب السيرة النبوية لابن هشام وغيره ان عكاشة بن محصن بن حمران الأسدي ، كان مع النبي يوم بدر فقاتل بسيفه حتى انقطع في يده ، فأتى رسول الله (ص) فأعطاه قضيباً من حطب ، فقال قاتل بهذا يا عكاشة فلما اخذه من الرسول هزه فعاد سيفاً في يده طويلاً ابيض الحديد شديد المتن ، فقاتل حتى فتح الله على المسلمين ، وكان يسمى « العون » ، ولم يزل يشهد به المارك مع رسول الله حتى قتل في أيام الردة على يد خويلد الأسدي ، وذلك من اعظم المعاجز . نظير قلب عصا موسى حية تسعى .

٣ - رد عين « قتادة بن النعمان » يوم احد ، ذلك انه قلمت عينه يوم احد مع رسول الله بطمعة ، فشكا ذلك الى رسول الله فردها بيده الشريفة ، فكانت احسن عينه نظراً وأحدهما .

٤ - اطعماه ما يقارب ثلاثة آلاف عامل في حفر الحندق حول المدينة من تمرات لا

(١) آية ٧-٨ يس

تبلغ رطلين ، فقد روى اهل السير ان بنت بشر بن سعد جاءت الى ابيها وخالها بفنداهما
من تمر ، فأخذنه رسول الله (ص) ووضعنه على ثوب بسط له ، ودعا بعمال الحندق فأكلوا
منه جميعاً ، وهو يزيد حتى كان يتساقط من اطراف الثوب .

٥ - ما وقع له مع الصخرة التي لم تعمل فيها الماول في الحندق ، لما شكوها له حيث
دعا بإناء ماء فقتل فيه ، ثم دعا ونضح من الماء على الصخرة فانهاالت كالكتيب ، لا ترد
فأساً ولا مسحاً .

٦ - اشباعه عمال الحندق بلحم شاة ، وما لا يبلغ صاعاً من خبز الشعير ، وذلك من
جابر بن عبد الله الانصاري ، إذ دعاه لطعام في بيته ، فدعا العمال جميعاً معه ، فأكلوا
وزاد الطعام ، وروى ابن هشام في سيرته ، كما روى ذلك غيره من اصحاب السير ان النبي
(ص) قال لجابر آتني بذراع الشاة ، ثم لبث قليلاً فقال آتني بالذراع ، فأناه بالذراع
الآخرى ، ثم قال له آتني بالذراع فأناه بالذراع ، ثم قال له آتني بالذراع ، فلم يحتمل جابر
ذلك ، قال فقلت يا رسول الله كم للشاة من ذراع ؟ فقال اثنتان قال جابر فقلت يا رسول الله
بأي انت وامي قد وحقتك اثيتك بثلاث ، فقال اما لو سكث يا جابر لأكل الناس كلهم
من الذراع .

٧ - نبع الماء من القليب ^(١) الجاف بفرز سهمه في جوفه ، كما ذكر اهل السير ، ذلك
ان النبي (ص) لما خرج من المدينة إلى مكة معتمراً ، وأخبره جبرائيل ان قريشاً اخرجوا
له خيلاً تعارضه عدل عن الطريق ، حتى اتى الحديبية ، ثم قال للناس انزلوا فقبل له
يا رسول الله ما بالواذي ماء ينزل عليه ، فأخرج سهماً من كنانته فأعطاه رجلاً من اصحابه
فنزّل به في قليب هناك ، ففرزه في جوفه فجاش بالماء ، وبقوا يأخذون منه حاجتهم حتى
رجعوا بعد مصالحة النبي قريشاً ، وكانوا ألفاً وخمسمئة رجل .

٨ - ثقله في عين ابن عمه علي بن ابي طالب يوم خيبر ، وكان بها رمد فبرئت من وقتها
ولم ترمد بعد قط - حتى قبض .

(١) القليب : البئر القديمة العادية

٩ - انه دعا للامام علي يوم خيبر بأن يذهب عنه ألم الحر والبرد ، فما اصابه الممنها حتى قبض ، وكان ربما يلبس الثياب الرقيقة ايام الشتاء ، والغليظة في ايام الصيف .

١٠ - ان اهل المدينة اجدوا سنة فسالوه يستمقي لهم ، فقام ودعا الله ، فما أتم كلامه حتى انهم القيت ، وبقي سبعة ايام ، فأتوه يسألونه ان يصرفه عنهم ، فقال « اللهم حوالينا ولا علينا اللهم اصرفه الى اهل الوبر من ربيعة ومضر » ، وأشار بيده الى النعم المأرا كم فتشع من حينه ، ومضى مصروفاً الى حيث قال رسول الله .

١١ - كلامه مع الفزاة .

١٢ - كلامه مع الذئب .

١٣ - كلامه مع البعير .

١٤ - حين الجدع من النخل الذي كان يستند اليه في خطابه ، بعد ان صنع له منبر للخطابة .

١٥ - تسبيح الحصا في كفه ، وجميع هذه المعاجز نقلت بالتواتر ، وذكرها اهل السير ونقطة الاخبار ، والتفسير ، وتواترها استدلل بها المتكلمون على نبوة نبينا محمد (ص) ، مع القرآن .

معاجزه القولية التي لم تذكر في القرآن :

١٦ - اما معاجزه القولية ، التي لم تذكر في القرآن ، وهي من نوع الاخبار بالغيب ، فهي ايضا كثيرة :

١ - اخباره عن عبر قريش بأنها تقدم عليهم عند طلوع الشمس ، يقدمها جمل اورق ، وعليه غراوان^(١) ، وذلك ليلة اسري به الى المسجد الأقصى ، والى السماء ، وكان ما قال :

٢ - اخباره ان الارضة أكلت من صحيفة قريش ما فيه ظلم ، وقطيعه رحم ، وابتقت

(١) تشبة غراوة وهي الجواثق بمعنى المعدل وهو من شعر أز صوف .

ما فيها من اسماء الله ، تلك الصحيفة التي كتبها قريش ، وتضمنت ان لا يبيعوا بني هاشم ، ولا يبتاعوا منهم ، ولا يناكحهم ولا يكلمهم ، أو يدفعوا اليهم محمداً ليقتلوه ، ودفنوها في الكعبة ، فقام ابو طالب ، ومن معه من بني هاشم بحماية النبي في الشعب في نحو من ثلاث سنين ، إلى ان اخبر النبي (ص) ابا طالب بأن الارضة اكلت صحيفة قريش ، إلا اسماء الله ، فأخبر ابو طالب قريشاً بذلك ، وقال لهم ان كان كما قال بن اخي فانتهاوا عن قطعنا فرضوا بذلك ، فلما استخرجوها وجدوها ، كما قال ، فما زادم ذلك إلا ضللاً .

٣ - اخباره قريشاً وهو في مكة ان الله سيظهره عليهم ، فيوسعهم قتلاً واسراً ، فكان ذلك في غزوة بدر التي كانت في ١٧ رمضان سنة ٢ هـ .

٤ - اخباره قريشاً وهو في مكة ان الله سبحانه سيظهر دينه حتى يبلغ ملكه منقطع الخف والحافر ، فكان الأمر كما قال ، إذ لم تمض برهة من الزمن حتى فتح المسلمون الممالك ، وانتشر الاسلام في أقطار الدنيا .

٥ - قوله « لأبي بن خلف الجمحي » في مكة قبل الهجرة إذ هدده بالقتل « انا اقتلك » ، وقد قتله بيده مبارزة يوم احد كما اخبر .

٦ - اخباره بقتل جماعة شربوا من الخوض ، الذي بناه اصحابه على بئر بدر عدا حكيم بن حزام ، فكان الأمر كما اخبر ، اذ بقي حكيم حتى اسلم ، وعاش إلى عام ستين من الهجرة .

٧ - اخباره « عمير بن وهب الجمحي » انه جاء ليقتله ، وان الله مانعه منه ، فأسلم وحسن اسلامه .

٨ - اخباره قبل خروجه لأحد ، بأنه يقتل رجل من اهل بيته ، وجماعة من اصحابه فقتل عمه حمزة ، وجماعة من اصحابه صالحون ، وكان خروجه لأحد في غزوته التي وقعت في شوال سنة ٣ هـ .

٩ - قوله لعلي بن ابي طالب « ع » يوم احد بعد توقف الحرب : « ان قريشاً لن يصيبوا منا مثلاً بعد هذا حتى يفتح الله علينا مكة » ، فكان الأمر كما قال ، وما زال امره يعظم حتى غزاهم في عقر دارهم في مكة في السنة الثامنة للهجرة ، وفتحها ، فقال

« يا معشر قريش يا اهل مكة ماذا ترون اني فاعل فيكم ؟ قالوا خيراً اخ كريم وابن اخ كريم ، فقال انهبوا فانتم الطلقاء » .

١٠ - اخباره يوم حفر الحندق من حول المدينة ، بأن الله يفتح له ، اليمن ، والشام ، والمغرب ، والمشرق : عندما ضرب صخرة في الحندق كانت استعصت على العمال ثلاث ضربات ، فلمعت ثلاث لمعات ، فكان الأمر كما أخبر .

١١ - اخباره بعد انزام الأحزاب يوم الحندق بقوله « الآن تغزوم ولا يغزوننا » ، فكان ما قال وكان ذلك في سنة ٤ هـ .

١٢ - اخباره بعد عهد الحديبية الذي جرى بينه وبين قريش ، وغدر أبي سفيان وقريش « ان ابا سفيان يأتيكم ليزيد في مدة الهدنة » فكان كما قال ، اذ جاء ابو سفيان إلى النبي (ص) يطلب زيادة الهدنة .

١٣ - اخباره قبل مسيره لفتح مكة ، انه تراق بينه وبين قريش دماء قليلة ، فكان كما قال :

١٤ - اخباره ان بعض ازواجه تخرج الى قتال ابن عمه علي «ع» وهي ظالمة له ، وانها تنسجها في طريقها كلاب الحوآب^(١) ، وانه يقتل حولها خلق كثير ، وانها تنجو من القتل بعدما كادت تقتل . فكان الأمر كما أخبر في خروج عائشة ام المؤمنين إلى البصرة ، بعد مبايعة علي بالخلافة ، إذ كانت معركة البصرة بين علي «ع» والناكثين لبيعته ، وقتل في تلك المعركة خلق كثير قيل عشرة آلاف ، وقيل ستة عشر ألفاً ، ونجت هي بعدما كادت تقتل ، وكان ذلك سنة ٣٥ هـ .

١٥ - اخباره ان علياً ابن ابي طالب «ع» يقاتل الناكثين ، والقاسطين ، والمارقين ، وهم اصحاب الجمل ، واصحاب معاوية ، والحوارج ، فكان كما قال :

١٦ - اخباره ان « عمار بن ياسر » تقتله الفئة الباغية ، وهو يدعوم إلى الجنة ، وم يدعونه إلى النار ، ويكون آخر شرابه ضياحاً من لبن ، فكان كما قال في حرب صفين ،

(١) اسم موقع في طريق البصرة

وهو يجارب مع علي «ع» ؛ وكان ذلك في سنة ٣٦ هـ .

١٧ - اخباره بأن علياً ابن ابي طالب «ع» يقاتل على تأويل القرآن ، كما قاتل هو على تنزيله ، فكان كما قال :

١٨ - اخباره عامل كسرى ملك الفرس على اليمن « باذان » بأن الله وعده ان يقتل كسرى ، في يوم معين ، وفي شهر معين ، بعد ان بعث الى النبي (ص) بكتاب كسرى الذي يأمره فيه باستجابة النبي (ص) ، او قتله ، فأخبره بما ذكر ، فكان ما قال ، وأسلم باذان ، ومن معه من الفرس .

١٩ - اخباره علياً ابن ابي طالب «ع» ، بأنه يقتل في شهر رمضان بضربة بالسيف على رأسه في سجوده ، وهو قائم ، فكان ما قال ، اذ ضربه « عبد الرحمن بن ملجم المرادي » من الخوارج بالسيف على رأسه ، في أول سجدة من صلاة الصبح يوم ١٩ من شهر رمضان وقبض في ٢١ منه سنة ٤٠ هـ .

٢٠ - اخباره بأن بضعتة فاطمة الزهراء «ع» أول اهل بيته لحاقاً به فكان ان توفيت بعده بأربعين يوماً ، او خمسة وسبعين يوماً ، او ستة اشهر ، على اختلاف الروايات .

٢١ - اخباره بأن ولده الحسن «ع» يصلح الله به بين فئتين عظيمتين ، فتم ذلك بمصالحة الحسن لمعاوية بن ابي سفيان ، وذلك بعد ثلاثين سنة ، من وفاة رسول الله .

٢٢ - اخباره بأن ولده الحسن «ع» يموت مسموماً ، فكان ذلك في سنة ٥٠ هـ إذ سمته جمعة بنت الأشعث بن قيس .

٢٣ - اخباره ان ولده الحسين «ع» يقتل في العراق ، في ارض يقال لها كربلاء ، فكان ذلك ، وقتل في كربلاء سنة ٦١ هـ .

٢٤ - اخباره ان معاوية بن ابي سفيان يلي امر الأمة ، فيتخذ السنة بدعة ، والبدعة

سنة ، وقال فيه « رب يوم لأمتي من معاوية ذي الاستاة »^(١) ، فكان كما قال إذ أمر بسب علي «ع» على المنابر في خطبة الجمعة ، ولبس الحرير ، وتحم بالذهب ، واكل في اواني الذهب والفضة ، وكل ذلك محرم ، وقتل الصالحين من الصحابة والتابعين ، من خيار الامة من البدرين ، وغيرهم ، فقتل عمار بن ياسر في صفين . وقد قال فيه رسول الله (ص) « عمار جلدته بين عيني » ، وخزعة بن ثابت ذا الشهادتين ، كما سماه رسول الله ، واما الهيثم ابن التيهان ، وهاشم بن عتبة الملقب بالمرقال ، وعبد الله بن البديل الخزاعي ، ومحمد بن جعفر بن ابي طالب ، ومحمد بن ابي بكر ، ومم الحسن على يد زوجته جعدة ، ومم سعد ابن ابي وقاص ، وقتل حجر بن عدي الكندي ، واصحابه المشرة صبرا ، ومثل بهم ، ومم من اهل الورع والعبادة ، إذ لم يبرأوا من علي بن ابي طالب «ع» ، وقتل عمرو بن الحقي الخزاعي العابد الزاهد صاحب رسول (ص) ، وقد نحل جسمه من العبادة ، وحمل رأسه اليه ، وهو اول رأس حمل في الاسلام ، وامثال هؤلاء من الصالحين .

٢٥ - اخباره بزوال ملك آل ابي العاص بن امية ، إذا بلغوا ثلاثين رجلا ، اواربعين على اختلاف الروايات في العدد ، وقد ملكوا مدة طويلة ، تم فيها عددهم الذي اخبر عنه ، وكان اول ملوكهم مروان بن الحكم بن ابي العاص ، وآخرهم مروان بن محمد الملقب بالمجارد ...

٢٦ - اخباره بملك بني عمه العباس بن عبد المطلب في امته ، واضطهادهم لذريته من فاطمة ابنته ، فكان ما اخبر به ، إذ ملك منهم اربعون رجلا ، كان ظلمهم لذريته عظيما ، فاقوا به ظلم بني امية لهم ، حتى لقد روي ان ابا جعفر المنصور امر بوضع شباهم في اصاطين بناء مدينة بغداد عند بنائها ، وكان يفعل ذلك معهم ، قال الشاعر :

والله ما فعلت علوج امية معشار ما فعلت بنو العباس

٢٧ - اخباره بافتراق امته الى نيف وسبعين فرقة ، بل جاء بالخبر عنه « افتقرت امة موسى على احدى وسبعين فرقة ، وافتقرت امة عيسى على اثنتين وسبعين فرقة » ، وستفترق

(١) الاستاة جمع است وهو العجز وذلك لكبر في عجزه .

امتي على ثلاث وسبعين فرقة » ، اذ افترقت امته من بعده كما قال :

٢٨ — إخباره بأن امته تفرقت في ابن عمه علي «ع» على ثلاث فرق ، فرقة تغلو فيه فتتخذ ربا ، كما قالت النصارى في المسيح قتهلك ، وفرقة تبغضه وتعاديه ، كما عادت اليهود المسيح ، وابغضته قتهلك ، وفرقة تقول فيه ما قاله الله ورسوله من الامامة بعد النبي (ص) ، والتفضيل على الامة فتتجو ، فكان الامر كما اخبر .

٢٩ — إخباره بزوال ملك الفرس ، وبقاء ملك الروم مستمرا حتى يظهر المهدي عجل الله فرجه ، وينزل عيسى بن مريم من السماء ظهرا له ، فكان ما اخبر ان زال ملك الفرس بأيدي المسلمين ، وبقي ملك الروم الى اليوم ، وان زال ملكهم عن بعض البلاد التي غلبهم عليها المسلمون ، كالشام وغيرها .

٣٠ — إخباره ان الانصار سيلقون بعده شدة ، فلقوا ذلك من معاوية وولده يزيد من بعده ، كما سجله التاريخ لها من مجازر في المدينة امتلأت بها شوارعها بدمائهم التي سالت أي مسيل .

٣١ — إخباره بأن امته تحذو حذو من كان قبلها من الامم حذو النمل بالنمل ، والقذة بالقذة ، كما جاء في الحديث عنه (ص) ، « لتركبن سنن من كان قبلكم حذو النمل بالنمل » اي تشابهونهم ، وتعملون مثل اعمالهم في الاختلاف ، والتفرقة ، وارتكاب المعاصي ، والاحداث في الدين ، والكنب على النبي (ص) ، وما إلى ذلك ، فكان ما أخبر .

١٧ — وتوهم ان هذه لا تخلو من التشبهة والريب إذ لم يروها إلا اصحاب محمد (ص) ، وازواجه وانسابه ، كما توهم ذلك بعض المسيحيين .

توهم باطل فانه بعد تحقق التواتر بأي نوع من انواعه ، التي ذكرت آنفا ، او اي ما يعتبر حجة في ذلك ، فلا بد ان يحصل اليقين بصدقها ، ولا يبقى مجال للشك والريب فيها ، وإلا لحصل مثل ذلك في معجزات من سبقه من النبيين ، ك موسى وعيسى (ص) ، ومن سبقهما إذ لم يرو معاجزهم في بدء ذلك إلا اصحابهم ، ولم تثبت معجزة لواحد منهم .

فلم تثبت نبوة واحد منهم ، ولا اظن ان التوهم يلتزم بذلك بحق المسيح ص .

١٨ — وتفصيل الجواب على ذلك ان للعلم بالشيء وسائل عديدة كما سلف .

١ — الاحساس بالحواس الظاهرة ، من سمع وبصر ، وشم وذوق ولمس ، وبكل حاسة منها نعلم نوعاً من المحسوسات ، ولذا قيل « من فقد حساً فقد فقد علماً » اي فقد العلم الناقئ من ذلك الحس .

٢ — الاحساس بالحواس الباطنة ، ويقال له الوجدان ، كاحساسنا بالجوع والشبع ، والعطش والري عند عروضها ، وما جرى هذا الجرى .

٣ — التجربة التي بها نعلم طبائع الادوية والاعذية ، من الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، ضارها ونافعها ، وتربط الاحداث ، واخلاق الناس ، وما الى ذلك .

٤ — العقل الذي به نعلم نسبة المحمولات إلى موضوعاتها ، والوازم الى ملازماتها ، من الامور البدئية ، كعلمنا بأن الواحد نصف الاثنين ، وان الكل اعظم من الجزء ، وان كل متغير حادث ، وكل حادث يحتاج الى محدث ، وما الى ذلك .

٥ — العادة الجارية ، كعلمنا بأن كل انسان متولد من ذكر وانثى ، وانه يأكل ويشرب وينام ، وان كل ذي حياة زائدة على ذاته يموت ، وان الجماد لا يصير إنساناً عاقلاً كاملاً ، وما الى ذلك ، ومن اجل ذلك قلنا ان خلق آدم ، وحواء ، وعيسى بن مريم امر خارق للعادة معجز ، كما قلنا بأن سائر معاجز الانبياء معجز — لحرق العادة الجارية .

٦ — الخبر المتواتر وهو خبر جماعة يفيد اخبارهم العلم ، او خبر جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة ، وهو اقسام ثلاثة كما ذكر آتفاً ، ويشترط لحصول المعنى الثاني من معني التواتر وافادته العلم شروط خمسة :

١ — ان يكون الخبر اخباراً عن امر محسوس بالحواس ، لا امر معقول .

٢ — ان يبلغ رواته من الكثرة عدداً يستحيل معه تواطؤهم على الكذب عادة ، بلا

تحديد لذلك .

٣ - ان يبلغ رواته في كل طبقة من طبقات الرواة العدد المعتبر في التواتر .

٤ - ان لا يكون السامع عالماً بالخبر به .

٥ - ان لا تكون في نفس السامع شبهة في الخبر .

١٩ - فاذا فقد الاول والثاني والثالث لم يحصل التواتر ، واذا فقد الرابع ، او الخامس لم يحصل العلم منه ، اذ هو في الاول تحصيل الحاصل ، وفي الثاني بعيد الحصول .

٢٠ - والعلم يحصل بالتواتر بداهة ، اذ هو من القضايا الضرورية التي من شأنها ذلك ، خلافاً للسمعية المنهودة ، ذلك اننا بالضرورة نجزم بواسطة التواتر بوجود البلدان النائية ، والامم الحالية ، كقوم فرعون ، وموسى بلا تشكيك في ذلك ، وللسمنية ادلة واهية على دعواهم ذكرت في كتب اصول الفقه .

٧ - الشهرة ومثلها الشيع ، وما يعنى اخبار جماعة يؤمن منهم التواطؤ على الكذب ، اذا افادوا العلم بالخبر به ، وقد يفيدان ذلك بملاحظة حال الخبرين ، او قرائن سوى ذلك بواسطة يفيدان العلم .

٨ - الخبر المحفوف بقرينة حالية ، او مقالية تدل على صدقه ، كما اذا اخبرنا بموت انسان - مثلاً فسمعنا النائحة في داره ، وصراخ نسائه ، وبكاء اولاده ، واقاربه ، فانه يحصل لنا الجزم بصدق الخبر ، ووقوع الخبر به ، وانكشاف خلاف الخبر في بعض الاحيان لا يوجب التوقف ، وال تردد في وقوع الخبر به ، لقلّة ذلك .

٢١ - وبعد ذلك نقول لا طريق لمن لم يكن في عصر النبي (ص) لاثبات نبوته الا المعجزة ، ولا طريق لاثبات المعجزة - اذا لم تكن باقية كالقرآن ، إلا التواتر بأقسامه ، او الشهرة او الشيع ، ومعاجز نبينا (ص) اكثرها ثابت بالتواتر اللفظي ، وبعضها بالتواتر المعنوي ، وبعضها بالشهرة او الشيع ، وقد ذكرت آنفاً اقسام التواتر ومعانيها ، واذن لا ريب في ثبوت ما ذكر من المعاجز ، ولا يضر في ذلك ان الناقلين من اصحابه ، او من غيرهم ، فانه لو منع ذلك من ثبوتها لم تثبت لثني معجزة اطلاقاً ، فان الناقلين لها ابتداء

اصحابه ، واقرباؤه ، واللازم باطل .

٢٢ - ولرب قائل لو ثبتت معجزات النبي بالتواتر لحصل العلم بها لكل من بلغه ذلك
- من سائر الملل ، وليس كذلك .

٢٣ - والجواب بأن من شرط ذلك ان لا يكون للسامع شبهة ، او تقليد ، او غير
ذلك ، كما سلف ، وانما زيد هذا الشرط للجواب على ذلك .

٢٤ - ولئن اعترض بأن المعجزة مأخوذ في تعريفها التحدي من النبي ، وكثير من
المعاجز الفعلية ، والقولية التي صدرت عن نبينا محمد (ص) لم يكن فيها تحد ، فلا تكون
من قبيل المعجزات ، وانما هي من قبيل الكرامات .

٢٥ - فانه يحاج بأن المعجزة ما تحدث عقيب دعوى النبوة مع التحدي ، او ما يجري
مجري ذلك ، بأن يدعي مدع النبوة ، فلا يدعي احد غيره ، فيظهر المعجزة ، ثم يظهر
معجزة او معاجز اخرى ، بعد ان اظهر معجزة عقيب دعواه النبوة ، فالمعجزة او المعاجز
التالية تكون معجزة ، او معاجز - كالاولى لتعلقها بدعوى النبوة من مظهرها ، فهي
معجزة كسابقتها بلا امتياز .

ولا يخفى اني ذكرت ما ذكرت من معاجز نبينا محمد (ص) غير القرآن بالاستطراد
لذكر اعجاز القرآن الذي هو اعظم معاجزه ، وعلى نحو الاختصار زيادة في الفائدة .

المعاد :

ان الكلام في المعاد يعرض بأمور :

معنى المعاد :

١ - ان المعاد في اللغة مصدر عاد بمعنى رجع عوداً ومعاداً .

٢ - وفي الاصطلاح الشرعي عودة الخلائق بعد الموت إلى الحياة في الآخرة للحساب ،
والانتصاف ، والجزاء ، والتصور منه المعاد بالجسم ، ويقال له المعاد الجسماني ، والمعاد

بالروح ، ويقال له المعاد الروحاني ، والمعاد بالجسم والروح معاً ، ويقال له المعاد الجسماني والروحاني .

امكان المعاد ذاتاً ووقوعاً :

٣ - اختلف الناس في امكان المعاد ، وعدمه على اقوال :

١ - عدم امكانه ذاتاً ، سواء في ذلك الاجسام والنفوس ، وهذا قول الملاحدة ، والدهرية ، وطائفة من الاطباء والطبيين الذين يتكرون المبدأ ، فكيف المعاد ؟ ولهذا ذهبوا الى استحالة حشر البشر بنفوسهم ، واجسادهم يوم القيامة - زاعمين « ان من مات فات » ، فلا يعاد البشر ، كما لا تعاد الحيوانات والنباتات .

٢ - عدم امكان المعاد الجسماني ، وامكان المعاد الروحاني ، وهذا قول جمهور الفلاسفة ومنهم « الرئيس ابن سينا » ، وقالوا ان اللذة والالام هي اللذة الروحانية ، والالام الروحاني ، وان اللذة الروحانية هي مشاهدة المفارقات التوراتية ، واللذات الحسية لا يعبأ بها العقلاء ، بل لا يمكن بعد فناء البدن ، لعدم الآلات البدنية - التي تدرك بها اللذات الحسية .

٣ - عدم امكان المعاد الروحاني ، وامكان المعاد الجسماني ، وهذا قول بعض الماديين ، والمتكلمين ، واهل الظاهر من المسلمين ، وقالوا ان اللذة والالام هما اللذة والالام الحسيان .

٤ - امكان المعاد الجسماني والروحاني - ذاتاً ووقوعاً ، وهو قول المحققين من اكابر الفلاسفة ، ومشايخ اهل العرفان والمتصوفة ، وقول جمهور المسلمين ، والشيعة الامامية .

٥ - التوقف في ذلك كما نقل عن « جالينوس » الفيلسوف اليوناني انه قال « ما علمت بان النفس هي المزاج ، فتمد عند الموت فلا يمكن اعادةها ، او هي جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد » .

٤ - والصحيح من الاقوال هو الرابع ، والدليل عليه هو ما ذكر آنفاً من ان مقياس الامتناع الذاتي للشيء هو ان يلزم من فرض وجوده مخالفة لمبدأ الهوية ، اي يلزم كون

الشيء غير نفسه ، ومقياس الامتناع الوقوعي للشيء ان يلزم من فرض وجوده محال ، أو مخالفة لمبدأ السبب الكافي ، والمعاد جسمانياً ، وروحانياً — لا يلزم من فرض وجوده مخالفة لمبدأ الهوية ، ولا محال ، ولا مخالفة لمبدأ السبب الكافي ، إذ هو يوجد بقدره الله ، فهو ممكن ذاتاً ووقوعاً .

٥ — وقد استدلل المتكلمون على إمكان المعاد جسماً — وروحاً بوجهين آخرين :

١ — ان وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم بالجسم والروح ممكن لا محالة ، لامكان هذا العالم بسبب وقوعه الذي هو أدل دليل على الامكان ، ذلك ان حكم الامثال فيما يجوز ، وفيما لا يجوز واحد ، وإلا لا يكونان مثليين ، والمفروض انها مثلان .

٢ — ويعترض عليه انه يصلح دليلاً على امكان المعاد في عالم آخر مماثل لهذا العالم ، كما يقول جمهور المسلمين ، ومتكلمهم ، اما على قول من يقول ان المعاد عين الوجود في هذا العالم جسماً وروحاً ، كما هو الصحيح فلا .

٢ — آيات من القرآن :

منها قوله تعالى « اوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على ان يخلق مثلهم بلئ . وهو الخلاق العليم » ^(١) بتقريب ان القدرة على الشيء تستلزم إمكانه ، وإلا لم يكن مقدوراً ، وذلك من قبيل الاستدلال بالمعلول على وجود احد اجزاء علته ، اعني الامكان . فان القدرة على الشيء تتوقف على امكانه ، ومعنى الآية ان الذي قدر على خلق السموات والأرض ، واجزائها مع عظمها ، وكثرة اجزائها يقدر على إعادة البشر ومعنى الاستفهام التقرير ، اي من قدر على هذا الخلق العظيم — يقدر على — ما هو اصغر منه وهو إعادة البشر .

٧ — ويعترض عليه ان ذلك لا يصلح دليلاً على الامكان لدى من يقول بعدم إمكان المعاد ، لأن البشر يعدمون بالموت ، والمعدوم لا يعاد ، اذ ان النقل لا يمارض العقل ، فلا بد من تأويل النقل بما لا يتناقض مع حكم العقل .

(١) آية ٨١ يس

٨ - وربما يتوهم الاعتراض على ذلك بأن القدرة على أي شيء تتوقف على إمكانه ، فكيف يستدل بها على الامكان ؟ فان ذلك يستلزم الدور الباطل .

٩ - ولكنه يدفع بأن توقف القدرة على الامكان بالوجود الخارجي ، وتوقف الإمكان على القدرة بالمعنى ، أي الوجود الذهني ، فجهة التوقف مختلفة ، فلا يلزم الدور ، ولذا لم يعترض احد على الاستدلال بالأثر على وجود المؤثر في البرهان الإنفي بلزوم الدور ، للاختلاف في جهة التوقف حسب ما ذكر .

ادلة سائر الاقوال والاعتراض عليها :

١٠ - لقد ذكر لكل قول من الاقوال التي ذكرت في المعاد ما يدل عليه ، وان كان غير صحيح بيد ان الفائدة التامة تكون بذكرها ، والاعتراض عليها ، إلا انه ينبغي قبل ذلك بيان امور يتوقف عليها ذلك .

معنى الجسم وحقيقة الطبيعي منه :

١١ - اما معنى الجسم فان له استعمالين :

١ - ان يستعمل ويراد به الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة ، الطول ، والعرض ، والعمق ، المتقاطعة على زوايا قائمة هكذا قائمة قائمة ، لا وجودها بالفعل ، كاشكال الكرة والاسطوانة والمخروط ، وقد تكون موجودة ، كما في الشكل المربع ، والمكعب ، ويقال لهذا الجسم الطبيعي .

٢ - ان يستعمل ، ويراد به مقدار الامتداد في الأبعاد الثلاثة ، ويقال له الجسم التعليمي ، والفرق بينه وبين الجسم الطبيعي على الصحيح بالأطلاق والتقييد ، فالجسم إذا لوحظ بغض النظر عن مساحته وأبعاده يكون طبيعياً ، وإذا لوحظ معها يكون تعليمياً ، والحقيقة واحدة ، ووجه تسميته بالطبيعي ذكره في الفلسفة المسماة بالطبيعيات ، وبالتعليمي ذكره في الفلسفة المسماة بالتعليميات ، وقد اختلف الفلاسفة في حقيقة الجسم الطبيعي اختلافاً كثيراً ، فذهب « الرواقيون » تبعاً « لأفلاطون » الى بساطته ، وانه من

حيث ذاته يسمى جسماً ، ومن حيث قبوله الصور البدنية يسمى هيوئى ، وذهب المتكلمون الى انه مركب من اجزاء متناهية لا تنقسم اصلاً ، ولو بالوهم ، وذهب « ابراهيم النظام » منهم الى تركبه من اجزاء لا تتجزأ ، ولا تتناهى ، ونسب اليه انه مركب من اللون والطعم والرائحة ، والنظام هو الذي عناه ابو نواس بقوله :

فقل لمن يدعي في العلم فلسفة حفظت شيئاً وغابت عنك اشياء

١٧ - وذهب (ديمقريطس) الى تركبه من اجزاء صلبة لا تتفكك ، ولا تتجزأ إلا بالوهم وذهب « المشاؤون » من الفلاسفة اليونانيين الى تركبه من المادة والصورة ، الى غير ذلك من المذاهب المذكورة في الفلسفة ، وعلم الكلام ، والصحيح منها ما ذهب اليه المشاؤون من تركبه من المادة والصورة ، لأن له صورة اتصالية بالفعل ، واستعداداً لقبول الحركة ، والصورة النوعية ، وغير ذلك ، فهو امر بالقوة ، وجهة القوة غير جهة الفعل ، فما هو بالقوة مادة ، وما هو بالفعل صورة ، وهذا هو الصحيح .

معنى النفس :

١٣ - لقد اختلف الفلاسفة في معنى النفس والروح ، بمعنى النفس ، فانها قد تستعمل ويراد بها البخار اللطيف ، المنبعث من القلب الساري في جميع البدن ، في انها جوهر او عرض ، واختلف القائلون بأنها جوهر على قولين :

١ - عدم تجردها عن المادة الجسمية .

٢ - تجردها عن المادة الجسمية .

١٤ - اما اصحاب القول الاول ، فقد اختلفوا في معناها على اقوال ، ف قيل انها البدن وقيل انها القلب ، وقيل انها الدماغ ، وقيل انها اجزاء لا تتجزأ في القلب ، وقيل انها الاجزاء الاصلية المتولدة من المني ، وقيل انها المزاج ، وقيل انها الروح الحيواني ، وقيل انها الماء ، والنار ، والتراب ، وقيل انها صورة نوعية قائمة بمادة البدن ، وهذا مذهب الفلاسفة الطبيعيين

١٥ - واما اصحاب القول الثاني ، فهم الفلاسفة الإلهيون واكابر الصوفية ، والامر اقيون

وعليه يحققوا المتكلمين كالإمام الرازي ، وحجة الاسلام الغزالي ، والمحقق الطوسي ، ومعتنهما لدى اصحاب هذا القول جوهر مجرد عن المادة الجسمية ، وعوارض الجسم ، وتعلقها به تعلق تدبير ، وتصرف ، والموت قطع لهذا التعلق .

١٦ - وقد استدلل المحقق الطوسي في كتابه « الفصول » على ان النفس جوهر بما حصوله ان الانسان يشير الى نفسه بقوله « أنا » ، والمشار اليه لو كان عرضاً لاحتاج الى محل يتصف به ، وبالضرورة لا يتصف بالإنسان شيء ، بل هو يتصف بأوصاف هي غيره .

أدلة القول الاول :

١٧ - لقد استدلل اصحاب القول الأول على صحة قولهم بأمور :

١ - ان النفس تدرك الكلبيات والجزئيات ، الا انها تدرك الجزئيات بواسطة الآلات الجسمية ، كالسمع والبصر ، وما الى ذلك ، والمدرّك للجزئيات جسم ، فتكون النفس جسماً .

١٨ - ويعترض عليه ان ذلك ممنوع ، فانه لا ملازمة بين ادراك النفس للجزئيات ، وبين كونها جسماً - لا عقلية ، ولا غير عقلية .

٢ - انه يشار « بأننا قاعد ، وقائم » الى النفس ، والقيام والقعود من صفات الجسم ، والمتصف بصفات الجسم جسم .

١٩ - ويعترض عليه ان الاشارة (بأننا) في المقام الى الجسم ، لا الى النفس لشدة تعلق النفس به ، فكأنها هو .

٣ - ان النفس لو كانت مجردة لكانت نسبتها الى جميع الابدان على السواء ، فلا تختص ببدن دون آخر ، وذلك باطل ، بل جاز ان تنتقل من بدن الى آخر ، وحينئذ لا يحصل الجزم بأن زيداً - الآن هو الذي كان بالأمس .

٢٠ - ويعترض عليه بنج الملازمة ، فان لكل بدن نفساً لا تتعلق إلا به حسب

استعداد مزاجه فلا تكون نفس واحدة لآبدان متعددة ، اذ يلزم من ذلك اجتماع الضدين من العلم والجهل ، وما الى ذلك في الشخص الواحد ، فان بعض النفوس عالم ، وبعضها جاهل ، وبعضها شجاع ، وبعضها حبان ، وهكذا ، وان يكون ما يعله احد يعلمه الآخر ، إذا كان ذلك على سبيل الاجتماع ، والتناسخ إذا كان ذلك على سبيل التعاقب ، وانتقال ، من بدن الى آخر ، وجميع ذلك باطل ، وسيأتي بيان بطلان التناسخ ، وإذا فلا تتعلق نفس الابدن واحد ، كما لا تكون لبدن واحد إلا نفس واحدة ، فانه بالوجدان يجد كل واحد ان ذاته واحدة ، لا إثنان .

٤ — ما ورد في بعض الاخبار من ان الروح ترفرف فوق جنازة الميت ، وانها تدخل النار ، وانها تكون في حواصل طيور خضر في قناديل تحت العرش ، وذلك يدل على انها جسم .

٢١ — ويعترض عليه :

اولا : يمنع صحة خبر ان تكون في حواصل طيور خضر ، في قناديل تحت العرش ، فقد روي عن الامام الصادق (ع) انه قال « إن المؤمن أكرم على الله من ان يضع روحه في حوصلة طائر اخضر ، فاذا قبضه اليه حشره في قالبه » .

كما روى ابو بصير عنه ، ان ارواح المؤمنين في الجنة على صور ابدانهم لو رأيته لقلت فلان .

ثانياً : ان رفرقة الروح في بعض الاخبار لو سلمت صحته ، فانه من باب التمثيل ، بمعنى اشراقها على الجنازة ، كما ان دخول النار انما هو مع الجسم كما يأتي ، فلا تدل على المدعى .

٥ — انه لا دليل على تجردها ، فتكون غير مجردة .

٢٢ — ويعترض عليه :

اولا : وجود الدليل على تجردها ، كما يأتي :

ثانياً : ان عدم الدليل ليس دليلاً على العدم ، فلا بد له من دليل .

ادلة القول الثاني :

٢٣ - لقد استدلت لتجرد النفس عن البدن الذي هو القول الصحيح ، وعليه كثير من الفلاسفة اليونانيين « كأفلاطون وارسطو » وغيرهم بالعقل والنقل .

اما العقل فأمرور :

منها ان نعلم ذواتنا بحضورها لذواتنا - علماً حضورياً ، فلا يكون ذلك إلا إذا كانت مجردة عن المادة ، إذ لو كانت مادية لكان علماً بها بحضورها لمحلها المادي علماً حصولياً ، لأن وجود الحال لا يكون إلا له ، والحال انها حاضرة لذواتنا ، فتكون مجردة .

٢٤ - ويتميز آخر ان ادراك شيء شيء هو حصوله له ، فادراك الانسان ذاته بحضورها لذاته لا يكون الا اذا كانت مجردة عن المادة ، وفي غير محل ، فانه لو كان لها محل لكانت حاضرة لمحلها ، لا لذاته ، لأن وجود الحال لا يكون إلا له ، والحال ان ادراكنا لذواتنا بحضورها لذواتنا .

٢٥ - ولنعلم ان علم النفس ذو مراتب ، مرتبة منه كيف نفساني حصولي ، كعلمنا بغير ذواتنا ، ومرتبة منه جوهر مفارق حضوري ، كعلمنا بذواتنا ، وعلم العقل المجرد بذاته ، ومرتبة منه واجبة الوجود ، كعلم الله تعالى بذاته ، وغيره من الممكنات .

ومنها ان النفس تعقل صوراً عقلية مشتركة بين كثيرين ، وكل مشترك بين كثيرين لا بد ان يكون مجرداً عن المادة وعوارضها ، كالوضع ، والابن ، والكم والكيف ، والمقدار ، والجهة ، وما الى ذلك ، والا لا يصدق على كثيرين ، وهي قائمة في النفس ، والمجرد لا يقوم إلا بمجرد ، فالنفس مجردة ، ولا لزم ان يكون للصور العقلية وضع ومقدار معينان ، فلا تكون مشتركة بين كثيرين ، وتكون شخصية وجزئية ، لا كلية .

ومنها ان النفس تقدر على افعال غير متناهية ، ولا شيء من الجسائيات كذلك ، ذلك ان النفس تدرك اموراً كلية تشمل افراداً غير متناهية ، فاذا ادركت الانسان مثلاً تعقد قضية كل انسان ناطق ، فقد اجاطت بجميع افراد الانسان - ماضية وحاضرة ، وآتية

— خارجية وذهنية ، لأنها من القضايا الحقيقية التي شأنها ذلك ، والقوى الجسدية متناهية التأثير والتأثر ، وادراك النفس بإيجادها للصور ، وذلك فعل من أفعالها ، الى غير ذلك من الأدلة العقلية التي بلغت عشرة عشر ذكرت في كتب الفلسفة .

٢٦ — ونقل عن « ارسطو » انه قال « ان النفس اوسع من البدن فكيف تحمل فيه ؟ » .

واما النقل فقد استدلل بما جاء في بعض آيات القرآن ، وبعض الاخبار .
اما الآيات :

فمنها قوله تعالى « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل احياء عند ربهم يرزقون » ^(١) ، وقوله تعالى « النار يعرضون عليها غدواً وعشيا » ^(٢) ، وقوله تعالى « يا ايها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية » ^(٣) ، وقوله تعالى بعد ذكر اطوار خلق الانسان « ثم أنشأناه خلقاً آخر » ^(٤) ، وعنى به الروح بتقريب ان البدن ميت ، فلا حياة فيه ، ولا عرض له ، ولا رجوع له ، وليس هو الخلق الآخر .

٢٧ — ويمتدح على الاستدلال بالآيات انه لا دلالة فيها على تجرد النفس ، وانما تدل على مفارقتها للبدن ، ولا ملازمة بينها .

٢٨ — واما الاخبار :

فمنها ما ورد ان روح الميت ترفرف فوق نعشه ، وانها تكون في حواصل طيور خضر في قناديل تحت العرش ، الى ما سوى ذلك .

٢٩ — ويمتدح على الاستدلال بما ذكر — لو سلمت صحته ان الرفرفة على سبيل التمثيل ، بمعنى الاشراق على الميت ، وان وضعها في حواصل طيور خضر غير صحيح ، كما ذكر آنفاً .

(٢) آية ٤٦ غافر
(٤) آية ١٤ المؤمنون

(١) آية ١٦٩ آل عمران
(٣) آية ٢٨ النجم

٣٠- وقد ذكر « الشيخ بهاء الدين العاملي »^(١) (ره) في كتابه المسمى « بالاربعين » عند بيان قول نبينا محمد (ص) « افضل الجهاد من جاهد نفسه التي بين جنبيه » « قد يظن ان فيه دلالة على عدم تجرد النفس الناطقة ، والحق انه لا دلالة فيه على ذلك ، بل هو كناية عن كمال القرب ، فان تجرد النفس الناطقة بما لا ينبغي ان يرافق فيه ، وقد قامت عليه البراهين العقلية واثارت اليه الكتب السماوية ، والاخبار النبوية ، وشهدت له الامارات السرية ، والمكاشفات الذوقية »

ولعله يشير الى ما ذكر من الآيات ، والاخبار ، اما الامارات السرية ، والمكاشفات الذوقية ، فالحق اعلم بها .

٣١- وبما يدل على تجرد النفس طيف المنام ، فان النفس في المنام تستعمل الصور المثالية ، فتخاطب وتخطب ، وترى اشياء ربما لم تشاهدها من قبل ، وتحدث مع من تشاهده من الناس في المنام ، وتقع على امكنة تسريها ، او تحزن ، والجسد مقيم مكانه ، وذلك دليل على تجردها عنه ، وعدم حلولها فيه ، وانما هي تدبره ، وتتصرف به - بلا حلول ، ولا امتزاج .

٣٢- وقد ذكر « الشيخ الطهرمي » في مجمع البيان ص ٣٠٣ « ط ايران » عند تفسير قوله تعالى والتي لم تمت في منامها من آية « الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الاخرى الى اجل مسمى »^(٢) ما نصه « اي يتوفى الانفس التي لم تمت في منامها ، والتي تتوفى عند النوم هي النفس التي يكون بها العقل والتمييز ، وهي التي تقارب المنام فلا يعقل ، والتي تتوفى عند الموت هي نفس الحياة التي اذا زالت زال منها النفس ، والتائم يتنفس ، فالفرق بين قبض النوم ، وقبض الموت ان قبض النوم يضاد اليقظة ، وقبض الموت يضاد الحياة ، وقبض النوم تكون الروح معه في البدن ، وقبض الموت تخرج الروح معه من البدن ، الى ان قال ويؤيده ما رواه العياشي عن ابي جعفر «ع» قال « ما من احد ينام الا عرجبت نفسه الى السماء ، وبقيت روحه في بدنه ، وصار بينها سبب كشعاع الشمس ، فاذا اذن الله في قبض الارواح اجابت الروح

(١) توفي سنة ١٣١ هـ

(٢) آية ٤٢ الزمر

والنفس ، وإذا أذن الله في رد الروح أجابت الروح والنفس ، وهو قوله تعالى « الله يتوفى
الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها » .

بقاء النفس بعد موت البدن وحدثها بمحدثه :

٣٣ - لقد اتفق الشيعة الامامية ، وجهود المسلمين على ان النفس بعد موت البدن
وفنائها لا تموت بموتها ، ولا تقنى بفنائها ، بل هي باقية أبداً ، وان كانت حادثة بمحدثه
زماناً ، وعلى ذلك كثير من الفلاسفة اليونانيين « كأرسطو » ، ومن تبعه من المشائين ،
والمتكلمين ، واهل الأديان ، وخالف في ذلك (افلاطون) ومن تبعه من الفلاسفة اليونانيين
التقدمي ، وقالوا بقدم النفس زماناً ، فهذا أمران :

١ - عدم موت النفس بموت البدن ، وعدم فنائها بفنائها .

٢ - انها حادثة بمحدثه .

اما الامر الأول فيدل عليه العقل والنقل .

٣ - اما العقل فوجوه .

١ - انه ثبت ان النفس غير البدن لأدلة ذكرت في كتب الفلسفة .

منها ان اجزاء البدن دائمة التحليل والاستبدال من اول العمر إلى آخره ، والنفس
باقية ، والمتبدل مغاير الباقي ، وإذن فالنفس غير البدن ، فلا تكون ملازمة بين فناء
البدن ، وفناء النفس .

٣٥ - وتوضيح ذلك ان بقاء الجسم الطبيعي انما يقوم بالغذاء ، وان اجزائه تتحلل
بالحرارة الفريزية ، وتتبدل في كل وقت ، وهو يحتاج في بقاءه إلى بدل مايتحلل ، فهو دائماً
في بناء واتلاف ، وتعويض عما تلف ، كما قال المتنبي :

قفي تمرمي الاول من اللحظ مخمجي ثنائية فالتلطف الشيء غارمه

فالجسم في كل برهة كما ذكر علماء « الفيزيولوجيا » تقنى عضلاته ، وخلاياه ، وانسجته ،

ثم تتجدد امتثالها فيه ، وتلك سنته من بدء خلقه الى حال فساد .

٢٦ - ونقل عن الفيزيولوجي « موليش » انها تقضى بعد كل ثلاثين يوماً ثم تتجدد ،
ونقل عن « فابورنس » انها تقضى بعد كل سبع سنوات وتتجدد ، فهو دائماً في خلع ولبس ،
حسب الاصطلاح الفلسفي ، حتى لقد اثبت علماء التشريح ان كل ما في الجسم من عظام ، ولحم ،
وانسجة وشرابين ، وخلايا كله في تحليل واستبدال .

ومنها ان النفس تدرك ذاتها مع الغفلة عن الجسم ، ولو كانت جسمانية لما صح
ذلك .

ومنها ان النفس تدرك ذاتها بلا آلة والجسم لا يدرك إلا بالآلات ، كالعين في الابصار ،
والاذن في السمع ، وهكذا .

ومنها ان النفس تتصف بالعلم بالضرورة ، ولو كانت هي البدن ، او شيئاً منه لم تتصف
بذلك .

٢ - ان فناء النفس لفناء البدن امر متجدد على النفس ، وكل متجدد - كونا كان -
او فناء ممكن بالامكان الاستعدادي ، ولا بد له من محل قابل له لأنه تهيؤ شيء لصيرورته
شيئاً آخر ، وذلك المحل اما النفس فيلزم كونها مركبة مما هو بالقوة ، وما هو بالفعل ،
والمحال انها بسيطة ، فان التركيب من شؤون المادة .

٣٧ - مضافاً الى انه يلزم كون الشيء قابلاً لفناء نفسه ، ولازم ذلك اجتماع الشيء مع
عدمه ، وهو محال ، واما ان يكون المحل غيرها ومادة لها ، فيلزم ان تكون النفس مادية ،
وهي مجردة كما ثبت آنفاً .

٣ - ان كل شيء يفسد بفساد آخر ، ويفنى بفنائه لا بد ان يكون وجوده مرتبطاً
بوجوده ، اما بالتلازم الوجودي ، او بتسبب الاول للثاني ، او يكون محلاً له ، وجميع
هذه الأمور منتفية بين النفس والبدن ، إذ لا تلازم بين وجود البدن ، ووجود النفس ،
عقلاً ، ولا سببية بين البدن والنفس بوجه من وجوه السببية الاربعة ، المادية ، والصورية ،
والفاعلية والقاتية ، واذن فلا ملازمة بين فساد البدن بسبب فساد تركيبه ، وبين فساد

النفس ، ولا بين فنائها وفنائها ، ولا بين موته وموتها .

٣٨ — واما النقل فإن ما يظهر بما روي عن نبينا محمد (ص) وعن أئمتنا «ع» ان النفس تبقى بعد موت البدن ، وانها لا تموت بموته ، فمن ذلك قول النبي (ص) « ما خلقتم للفناء بل خلقتم للبقاء ، وانما تنقلون من دار الى دار » وروي الخبر بصورة اخري « خلقتم للبقاء لا للفناء وانما تنقلون من دار الى دار » وقد اخذ هذا المعنى ابو العلاء الممرى ، فقال في قصيدته الدالية التي رثى بها بعض الفقهاء :

خلق الناس للبقاء فضلت امة يحبسونهم لنفاد
انما ينقلون من دار آلام الى دار شقوة او رشاد

٣٩ — وما رواه الشيخ الطبرسي في « الاحتجاج » عن هشام بن الحكم عن الصادق «ع» في حديث طويل انه سئل أفيبقى شيء من الروح بعد خروجه عن قلبه ، ام هو باق ؟ قال : « بلى هو باق الى يوم ينتفخ في الصور ، فعند ذلك تبطل الاشياء وتفتى ، فلا حس يبقى ، ولا محسوس ثم اعيدت الاشياء كما بدأها مدبرها ، وذلك أربع مئة سنة يسبب فيها الخلق ، وذلك بين النفختين » ، إلى غير ذلك من الاخبار التي تدل على بقاء النفس بعد موت الجسد .

٤٠ — واما الأمر الثاني ، فيدل عليه أمران :

١ — انه لو كانت النفس قديمة زماناً ، فاما ان تكون واحدة قبل حلولها في البدن ، او كثيرة ، وعلى الفرض الاول ، فاما ان تبقى كذلك بعد حلولها في البدن او لا تبقى ، فعلى الاول يلزم اتحاد نفوس الناس جميعاً ، فتكون نفس زيد عين نفس عمرو ، وهكذا ، وأن يعلم كل واحد من الناس ما يعلم الآخر ، وان يتمتع العلم والجهل في كل نفس ، فان ينقض النفوس عالم ، وبمضها جاهل ، وجميع اللوازم باطلة ، فان لكل بدن نفساً تدبره ، كما سلف ، واجتماع اللذين محال ، وعلى فرض عدم بقائها على للوحدة بعد حلولها في البدن

فيأزم ان تجزأ ، والحال انها مجردة كما ثبت آنفاً ، وتجزؤ المجرد باطل ، وعلى الفرض الثاني اي كثرتها قبل حلولها في البدن ، فهو باطل أيضاً لأن تكثرها اما بذواتها ، فهو باطل لأنها متحدة بالتنوع ، واما بالمادة ولواحقها ، فانما يكون ذلك النفس عند حلولها في البدن ، ولا بدن في عالم الابداع ، وان كان ذلك بعد حلولها في البدن ، فيأزم التناسخ ، اي حلول النفس في بدن بعد بدن آخر ، وذلك باطل كما يأتي .

٢ - ان النفس لا تكون نفساً إلا بمشخصاتها الخاصة ، وتبديرها للبدن ، وتصرفها به فكيف تكون قبله ؟ وإذن فالصحيح حدوث النفس بحدوث البدن ومعه .

٤١ - وتوهم ان النفس ابدية البقاء ، وكل ما هو ابدى ازلي قديم .

باطل بأن المراد بقدم النفس على مذهب « افلاطون » ، هو القدم الزماني ، لا الذاتي ، ولا ملازمة بين ابدية الشيء زمناً ، وقدمه كذلك - عقلاً ، فكلية الكبرى ممنوعة .

٤٢ - ولقد تأول « الشيخ هادي السبزواري » في شرح منظومته الفلسفية مذهب افلاطون ، بأن مراده بقدم النفس باطنها - وهو العقل ، فقال ما نصه « ولعل مراده قدم ما هو باطن ذات النفس وهو العقل فان العقول حقائق ، والنفوس رقائيق لها ، فكينونتها السابقة كينونة النفوس بوجه ، لا ان النفوس بما هي نفوس قديمة بالزمان ، فكيف وهي على التحقيق جسمانية الحدوث روحانية البقاء ؟ » .

٤٣ - وتأوله « الشيخ صدر الدين الشيرازي » صاحب « الاسفار » بالمثل النورية الافلاطونية قال في الاسفار « ان القول عن بعض القدماء كأفلاطون بقدم النفوس الانسانية ويؤيده الحديث المشهور « كنت نبياً وأدم بين الماء والطين » وقوله (ص) « الارواح جنود مجندة ما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف » لعله ليس المراد ان النفوس البشرية بحسب هذه التمينات الجزئية كانت موجودة قبل البدن ، وإلا لزم المحالات المذكورة وتعطيل القوى من الافاعيل ، إذ ليس حقيقة النفس بما هي نفس إلا صورة معلقة تدبر البدن لها قوى ومدارك ، بعضها حيوانية ، وبعضها انسانية ، بل

المراد ان لها كينونة اخرى لمبادي وجودها في عالم علم الله من الصور المفارقة العقلية ،
وهي المثل الافلاطونية التي اثبتها « افلاطون » ومن قبله .

٤٤ - ومن الغريب ان الرئيس « ابن سينا » مع قوله بحدوث النفس بحدوث البدن
في جميع كتبه ، يذهب في قصيدته العينية مذهب افلاطون ، والقصيدة هذه :

هبطت اليك من الملجأ الارفع	ورقاء ذات تعزز وتمنع
محجوبة عن كل مقلة عارف	وهي التي سمرت ولم تتبرقع
وصلت على كره اليك وربما	كرهت فراقك وهي ذات توجع
واظنهن نسيت عهوداً بالحمى	ومنازلاً بفراقها لم تقنع
حتى إذا اتصلت بها هبوطها	عن مع مركزها بذات الاجرع
علقت بها هاء الثقل فأصبحت	بين المنازل والطول الخضع
تبكي وقد ذكرت عهوداً بالحمى	بدماع تهمني ولما تقلع
وتظل ساجدة على الدمن التي	درست بتكرار الرياح الاربعة
اذ عاقها الشرك الكثيف وصدها	قفص عن الاوج الفسح المربع
حتى اذا قرب المسير من الحمى	ودنا الرحيل الى الفضاء الاوسع
وغدت مخالفة لكل مخلف	عنها حليف التراب غير مشيع
سجعت وقد كشف النطاء فأبصرت	ما ليس يدرك بالعيون المجمع
وغدت تغرد فوق ذروة شاهق	والعلم يرفع كل من لم يرفع
فلأي شيء اهبطت من شاهق	عال الى قعر الحضيض الاوضع
ان كان اهبطها الإله لحكمة	خفيت على الفذ اللبيب الاروع
وهبوطها ان كان ضربة لازب	لتكون سامعة بما لم تسمع
وهي التي قطع الزمان طريقها	حتى لقد غربت بنير المطلع

فكانها برق تألق بالبحى ثم انطوى فكانه لم يلعب
أنهم برز جواب ما انا فاحص عنه فنار العلم ذات تشمع

٤٥ - وقد نقل عن الصدوق^(١) في رسالة العقائد كما نقله الشيخ المفيد في كتابه « شرح عقائد الصدوق » او « تصحيح الاعتقاد » ص ٣٢ قوله « اعتقادنا في النفوس انها هي الارواح وانها الخلق الاول وانها خلقت للبقاء وانها في الأرض غريبة وفي الأبدان مسجونة » وذلك منه استناداً الى ما رواه عن النبي (ص) « خلق الله الارواح قبل الاجسام بألفي عام » وقوله (ص) « الارواح جنود مجندة ما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف » .

٤٦ - وقد اعترض المفيد (رح) على ذلك في « تصحيح الاعتقاد » ص ٣٣ بما نصه : « ان هذه الاخبار من قبيل اخبار الآحاد ، وبأن المراد منها هو خلق الملائكة قبل خلق البشر بألفي عام ، وان ما تعارف منها قبل خلق البشر ائتلف عند خلق البشر ، وما لم يتعارف منها إذ ذاك اختلف بعد خلق البشر ، كما اعترض عليها في جواب المسألة الثانية من المسائل السروية بما نصه « ان المراد بخلق الارواح قبل خلق الاجساد ، وهو خلق تقدير في العلم ، لا خلق احداث واختراع ، وان المراد بمحدث الارواح جنود مجندة ان الارواح التي هي الجواهر البسائط تتناصر بالجنس وتتخاذل بالمواضع ، فما تعارف منها باتفاق الرأي والهوى ائتلف وما تناكر منها ببيانة الرأي والهوى اختلف ، وهذا موجود حساً ، ومشاهد ، وليس المراد بذلك ان ما تعارف منها في النور ائتلف ، كما يذهب اليه الحشوية ، لما بيناه من ان لا علم للانسان بحال كان عليها قبل ظهوره في هذا العالم ، ولو ذكر بكل شيء ما ذكر ذلك ، فوضح بما ذكرناه ان المراد بالخبير ما شرعناه » .

٤٧ - وقد ندد المفيد (ره) على ابي جعفر المذكور في تفسيره الروح والنفس وقوله

(١) هو الشيخ ابراهيم محمد بن علي بن ابراهيم القمي المتوفى سنة ٣٨١ هـ .

يقدم الأرواح وبقائها ، فقال في كتابه « تصحيح الاعتقاد » ص ٣٦ ما نصه « والذي صرح به أبو جعفر (ره) في معنى الروح والنفس هو قول التناسخية بعينه من غير أن يعلم أنه قولهم ، فالجناية بذلك على نفسه وغيره عظيمة ، فأما ما ذكره من أن الأنفس باقية فمبارة مذمومة ، ولفظ يضاد ألفاظ القرآن ، قال الله تعالى « كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام »^(١) ، والذي توهمه هو مذهب كثير من الفلاسفة الملحدين الذين زعموا أن النفس لا يلحقها الكون والفساد وانها باقية ، وانما تقنى وتفسد الاجسام المركبة ، وإلى هذا ذهب بعض اصحاب التناسخ ، وزعموا أن الأنفس لم تول تتكرر في الصور والهياكل لم تحدث ، ولم تقن ، ولن تنعدم ، وانها باقية غير فانية ، وهذا من أخبث قول وأبعده من الصواب .

٤٨ — ويمعارض عليه :

اولا : ان خبر الواحد حجة اذا كان خبر عدل او ثقة ، او موثوق الصدور ، كما حقق في اصول الفقه .

ثانياً : ان حمل الخلق في حديث خلق الله الأرواح قبل الاجسام « بألفي عام » على الخلق التقديري العلمي ، وحمل الأرواح على الملائكة في حديث « الأرواح جنود مجنده » ، وان كان ذلك من باب الاحتمال فانه يبطل الاستدلال ، الا ان ذلك خلاف ظاهر الحديثين ، والله .

ثالثاً : ان العقل والنقل دلا على بقاء النفوس ، وانها لا تقنى بفناء الابدان ولا تموت بموتها ، فلا بد من تأويل الآيات الدالة على فناها بما لا ينافي ذلك ، فيحمل الفناء في آية « كل من عليها فان » مثلا على عدم بقائها في دار الدنيا ، وانفصالها عن البدن الذي كانت تدبره .

رابعاً : ان قوله ان بقاء النفوس يخالف للقرآن — باطل ، فان من الآيات ما يدل عليه نحو قوله تعالى « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون » ،

(١) آية ٢٧ الرحمن

فان الظاهر منها بقاء أرواح الذين قتلوا في سبيل الله بعد الموت ، فكيف يكون بقاء الأرواح مخالفاً للقرآن .

٤٩ - ومن ذلك يعلم الجواب عن قوله تعالى « ونفخ في الصور فصعق من في السموات والارض إلا من شاء الله » (١) ، وقوله تعالى « انك ميت وانهم ميتون » (٢) ، وقوله تعالى « كل نفس ذائقة الموت » (٣) ، وما رواه يعقوب الاخر عن ابي عبد الله الصادق «ع» في بيانها قال دخلت على ابي عبد الله «ع» اعز به بولده اسماعيل فترحم عليه ثم قال « ان الله عز وجل نعى الى نبيه (ص) نفسه ، فقال « انك ميت وانهم ميتون » وقال كل نفس ذائقة الموت ثم انشأ يحدث ، فقال « انه يموت اهل الارض حتى لا يبقى احد ، ثم يموت اهل السماء حتى لا يبقى احد الا ملك الموت ، وحلة العرش ، وجبرائيل ، وميكائيل ، قاله فيحيى ملك الموت حتى يقوم بين يدي الله عز وجل ، فيقول من بقي وهو اعلم فيقول يا رب لم يبق إلا ملك الموت ، وحلة العرش ، وجبرائيل وميكائيل فيقول له قل لجبرائيل وميكائيل فليموتا ، فيقول الملائكة عند ذلك يا رب رسوليك وامينيك ، فيقول اني قضيت على كل نفس فيها الروح الموت ، ثم يحيى ملك الموت حتى يقف بين يدي الله عز وجل ، فيقول له من بقي وهو اعلم فيقول يا رب لم يبق إلا ملك الموت وحلة العرش ، فيقول قل لملحة العرش فليموتا ، قال ثم يحيى مكتئباً حزناً لا يرفع رأسه فيقول من بقي ، فيقول يا رب لم يبق إلا ملك الموت ، فيقول له مت يا ملك الموت ، ثم يأخذ السموات بيمينه والارض بيمينه ، ويقول اين الذين كفروا يدعون معي شريكاً ؟ اين الذين كفروا يدعون معي إلهاً ؟ آخر ؟

امتناع اعادة المعلوم :

٥٠ - لقد اختلف الناس في امكان اعادة المعلوم بعد عدمه ، فذهب كثير من المتكلمين الى جوازه - زعماً منهم ان ذلك يتوقف عليه الماد الجسائي ، وذهب الفلاسفة ، وجماعة من المتكلمين الى امتناعه ، وقد ادعى « الشيخ بن سينا » بداهة ذلك ، وهذا هو الصحيح ، ويدل على ذلك امور :

(١) آية ٦٨ الزمر (٢) آية ٣٠ الزمر

(٣) آية ١٨٥ آل عمران

منها انه يلزم من اعادة المعلوم تخلل المدم — بين المعاد ونفسه في الزمان ، أي زمانة
عدمه ، المتوسط بين الوجود والاعادة ، وتقدم الشيء على نفسه بالذات ، وان يكون
الواحد اثنين ، وجميع ذلك باطل لمخالفته مبدأ الهوية .

ومنها انه يلزم من ذلك جواز ان يوجد ما يماثله — ابتداء ، اذ حكم الامثال فيما يجوز
وما لا يجوز واحد ، وذلك يستلزم عدم التمييز بين المعاد ، ومماثله لعدم معرفة المعاد منها ،
إذ المفروض تماثلها في الماهية ، وجميع العوارض ، فلا يكون احدهما معاداً ، والآخر حادثاً
جديداً .

ومنها انه يلزم من إمكان اعادة ان يكون حيثية اعداته عين حيثية ابتدائه ، إذ لا تمييز
بينها ، وهما متنافيان ، وذلك انه لا يخصص لأن يكون احدهما معاداً ، والثاني حادثاً
مبتدأً جديداً ، إلى غير ذلك من الأدلة التي ذكرت في كتب الفلسفة .

أدلة المجوزين اعادة المعلوم :

لقد استدلل المجوزون لاعادة المعلوم بأمرين :

١ — بأن امتناع اعادة المعلوم اما لماهيته فيلزم ان يوجد ابتداء ، واما لعارضها
المفارق ، والعارض يزول بزوال الامتناع .

٥١ — ويعترض عليه :

١ — بأن الامتناع لازم لوجود المعلوم ، ولماهيته الموجود بعد المدم ، لا لماهيته فلا
وجه للاستدلال به .

٢ — ان القاعدة العقلية فيما لا دليل على امتناعه ، ولا وجوبه الامكان ، كما قاله
الفلاسفة « كلما قرع سمعك من الغرائب ففره في بقعة الامكان — ما لم يذكعه قائم للبرهان » ،
ولا دليل على امتناع المعلوم ، فيحكم بإمكانه .

٥٢ — ويعترض عليه :

اولاً : ان الدليل العقلي دل على استحالة اعادة المعلوم كما سلف .

ثانياً : ان معنى الامكان في كلام الفلاسفة هو التجويز العقلي بمعنى عدم صحة انكاره ، لأنه محتمل عقلاً ، لا الامكان الذاتي ، كما توهم ، بمعنى انه يعتقد امكانه الذاتي ، وإذنت
فالدليل باطل .

معنى الإنسان :

٥٣ - لقد اختلف الناس في معنى الانسان - على اقوال كثيرة ، بيد ان اصولها ترجع
إلى ثلاثة اقوال :

١ - انه جسم ، وانه الهيكل المحسوس ، أو جسم داخل فيه ، أو خارج عنه .

٢ - انه ليس بجسم ولا جسماني ، وهو قول الفلاسفة القائلين بالمعاد الروحاني .

٣ - انه الجسم والروح معاً ، وعرفه الفلاسفة « بأنه حيوان فاطق » .

وذكر « الشيخ فخر الدين الطريحي » في مجمع البحرين في اللغة ص ٣٢١ ما نصه :
« قوله ان الانسان لفي خسر » الانسان من الناس اسم جنس يقع على الذكر والانثى ،
والواحد والجمع ، واختلف في اشتقاقه مع اتفاقهم على زيادة النون الأخيرة ، فقال البصريون
من الانس ، والهمزة أصلية وزنه فعلان ، وقال الكوفيون مشتق من النسيان ، والهمزة
زائدة وزنه افعان على النقص ، والاصل انسيان على افعلان ، ولهذا يرد إلى اصله مع
« التصغير » فيقال انسيان ، وقد اختلف الناس في معرفته اختلافاً كثيراً لا يكاد ينضبط ،
لكنه يرجع الى انه اما جوهر ، او عرض ، فالجوهر اما جسماني ، او روحاني ، فالاقسام
ثلاثة :

الاول : ان يكون عرضاً و فقل هو المزاج المعتدل ، وقل هو الحياة ، وقل تحاطيط
الاعضاء وتشكل البدن .

الثاني : ان يكون جسماً او جسمانياً ، فقل الهيكل المحسوس ، وقل الاخلاط الاربعة ،
وقل احد العناصر الأربعة ، فكل ذهب اليه قوم ، وقال « النظام » جسم لطيف داخل

البدن ، وقال الراوندي جزء لا يتجزأ من القلب ، وقيل الروح وهو جسم مركب من تارية الاخلاط ، والمحققون من المتكلمين قالوا انه اجزاء اصلية في البدن باقية من اول العمر إلى آخره ، ولا يتطرق اليها الزيادة والنقصان :

٥٤ — اقول في بعض الاخبار ما يؤيد ما قاله الكوفيون من اشتقاق الانسان ، فقد روي عن الصادق «ع» انه قال « سمي الانسان انساناً لأنه ينسب قال الله عز وجل » ولقد عهدنا الى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزماً » ^(١) ولأبي تمام في ذلك قوله :

لا تنسين تلك الهود فائماً سميت إنساناً لأنك نامي

٥٥ — وبعد ذلك ، فالصحيح ان الانسان هو الجسم والروح اي النفس معاً :

اما انه ليس هو الجسم فقط فلأن الجسم يتحلل ، ويتبدل بالزيادة والنقصان ، والنمو والذبول ، والسمن والهزال ، وفي جميع ذلك الانسان ، لا يتغير ولا يتبدل ، ولو كان هو الجسم لتغير وتبدل بتغير الجسم وتبدله ، وإذا لم يكن ذلك فهو ليس بجسم .

واما انه ليس الروح وحدها ، فيدل عليه أمران :

١ — انه لو كان ذلك لماصح استعمال لفظ الانسان في المجموع المؤلف من الجسم والروح ، ولما صحت الاشارة اليه حساً بقول « هذا انسان » مع ان الاستعمال في المجموع ، والاشارة اليه كذلك صحيحان .

٢ — ان كل واحد يعلم انه مؤلف من جزئين جزء محسوس ، وهو البدن الذي يشاهد ويبصر ، ويشغل حيزاً في الفضاء ، وجزء آخر غير محسوس يدرك بالبصيرة ، ولا تراه العين الباصرة ، وهو المتصرف بالبدن ولولاه لكان الجسم جامداً — لا حس فيه ، ولا حركة ، ولا شعور ، ولا إرادة .

٥٦ — وتوهم ان الاستعمال والاشارة إلى المجموع مساعة ، لما بين الجسم والروح من علاقة التدبير ، وان كانت الروح اي النفس مجردة عنه ، غير حالة فيه .

(١) آية ١١٥ طه

باطل بأنه لو كان ذلك لكان فيه مجاز ، ولحاظ مناسبة ، وليس كذلك ، والاصل
في الاستعمال الحقيقة ، لا المجاز .

٥٧ - ولرب قائل ان قوله تعالى « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل احياء
عند ربهم يرزقون » ، وقوله (ص) « الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا » يدلان على ان الانسان
هو الروح وحدها ، لان ذلك يكون مع تحقق موت الاجسام ، فلو كان للجسم دخالة لما
صح ذلك ، وروي القول لعلي «ع» في مستدرک نهج البلاغة ص ١٨٦ .

٥٨ - ولكنه يحاب :

اولا : ان الآية والقول لا يدلان على ان الانسان هو الروح وحدها ، لأن « يرزقون في
الآية » ، والانتباه في الخبر من صفات الاجسام ، فلعل الارواح بعد الموت تحيا بأجسام
غير هذه الاجسام تكون - مائة لها رزق وتنبت بها ، فقد روي عن الصادق «ع» انه قال
« ان المؤمن اذا قبضه الله تعالى صير روحه في قالب كقالبه في الدنيا ، فيأكلون ويشربون
فاذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلك الصورة التي كانت في الدنيا » .

ثانياً : ان الآية انما تدل على ثبوت الحياة لهم بعد موت أجسامهم ، وذلك لا يدل على
ان الانسان هو روحه ، إذ من الممكن ان يكون الانسان جسماً وروحاً - سواء كانت
الجسم مادياً ، او برزخياً ، او مثالياً ، ويكون الذين قتلوا في سبيل الله ، وغيرهم بعد
الموت بأجسامهم المثالية ، واذن فلا دلالة في الآية ، ولا الخبر على ان الانسان هو الروح ،
نعم يدلان على ان الانسان ليس هو البدن المحسوس ، فالانسان جسم وروح ، كما عرفه
الفلاسفة بأنه « حيوان ناطق » .

التمييز والتشخيص :

٥٩ - لقد تحقق في الفلسفة ان التمييز غير الشخص من وجهين :

١ - ان الشخص هو عبارة عن عدم حل مفهوم الشيء على كثيرين ، وهو انما يكون
بالوجود ، لا بالموارض التي تمرض للشخص ، ويمبر عنها بالموارض المشخصة ، كالوضع

والجهة ، والمقدار ، والابن ، والكم ، والكيف ، والمتى ، وما إلى ذلك لأنها كليات، وضم
كلي الى كلي لا يفيد تشخيصاً بالمعنى المذكور .

٦٠ - اما التمييز فانه تمييز شيء بشيء ، اي رفع ايهامه ، وهو يكون بالعوارض
المشخصة ، وغيرها - كالوصف من قولنا « الانسان الضاحك » ، فان ضم الضاحك
للانسان يفيد تمييزه عن غيره ، ولكن لا يفيد تشخيصه - اي عدم حمله على كثيرين ،
والنسبة بين التمييز والتشخيص عموم وخصوص مطلق ، فان كل تشخيص تمييز ، وليس كل
تمييز تشخيصاً .

٢ - ان التمييز امر نسبي يعتبر بالنسبة الى المشاركات بالشيء ، فاذا لم يكن له مشاركات
فلا حاجة اليه ، بخلاف التشخيص لانه نحو وجود الشيء ، فلا ينظر فيه الى شيء آخر ، لان
وجود كل شيء يختص به ، فلا يشاركه فيه شيء آخر ، وهذا مذهب كثير من الفلاسفة ،
ومنهم « محمد الغارابي » ، والشيخ صدر الدين الشيرازي « ، والشيخ هادي السبزواري » ،
عن فلاسفة الشيعة الامامية .

ادلة المذاهب في المعاد :

٦١ - اما المذهب الاول ، فان ما استدل به ، او يمكن الاستدلال به له امور :

١ - ان الانسان ليس إلا الهيكل المحسوس ، اعني الجسم ، وهو يفنى بالموت ، ولا
محير له ، لانكار القائلين به المبدأ تعالي ، فكيف المعاد ؟

٢ - ان المعاد الجسماني ، اما مع عودة الروح الى البدن في عالم العناصر ، فيلزم
التناسخ ، واما في عالم الافلاك ، فيلزم من ذلك انخراق الفلك ، وهو لا يقبل الحرق ، ولا
الالتئام .

٣ - انه يلزم من المعاد الجسماني تولد بدن الانسان من غير قوالد عند البعث ، وذلك
ممتنع .

٤ - ان القرض من البعث اما ايلام المبعوث او التذادة ، او دفع آلامه ، وجميع

ذلك باطل ، اما الاول فلأنه ظلم لا يجوز على الله تعالى ، واما الثاني فلأنه لا لذة في الوجود ، لان كل ما يتخيل انه لذة فهو دفع ألم ، مثلاً ما يتخيل انه لذة عند الطعام ، فهو دفع ألم الجوع ، وعند الشراب دفع ألم العطش ، وعند الجماع دفع ألم الشهوة ، وهكذا ، واما الثالث فلأنه يكفي فيه الابقاء على عدم البعث ، فيكون البعث عبثاً لا يجوز على الله الحكيم .

٦٣ - ويمترض على الاول ان الانسان ليس هو الهيكل المحسوس ، وانما هو مع النفس الناطقة ، وهي لا تقنى ، وبدنية البدن بها ، وانها مخلوقان لله تعالى القادر على اعدادها ، كما خلقها ، وقد سبق كثير من الادلة العقلية على وجوده ، ووجوبه ، ووحدته

٦٤ - وعلى الثاني انه يعود مع النفس بعينه على الصحيح كما يأتي ، وليس هذا من التناسخ ، إذ التناسخ تدبير نفس بدنا عنصرياً ثانياً بعد البدن الاول ، كما ان كون الفلك لا يقبل الحرق ، ولا الالتئام - لا دليل عليه ، ولا سيما عند البعث - لو سلم ذلك قبله .

٦٥ - وعلى الثالث ان بداية عالم الاجسام كانت من غير توالد ، فان آدم وحواء وعلم لم يتولد بدناهما من توالد ، فلا استحالة في ذلك .

٦٦ - وعلى الرابع :

اولاً : ان الغرض من البعث جزاء الناس بأعمالهم وفق العدل - ان خيراً فخيراً وان شراً فشرّاً لا الايلاء ، ولا الالتئام ، ولا رفع الالام ، وهذا لا مانع منه .

ثانياً : ان التردد بين الايلاء والالتئام ، ودفع الالام غير حاصر ، فانه من الممكن ان يكون الغرض ايلام من يستحق الالام ، والتئام من يستحق اللذة ، ودفع آلامه ، ولا يكون الايلاء ظلاً .

ثالثاً : المتع من انه لا لذة في الوجود لمنع ان كل ما يتخيله لذة ، فهو دفع ألم ، فان الوجود ان ثبت ان في الوجود لذات حقيقية بدون دفع ألم ، ذلك اننا نحس بلذة النظر الى

الى وجه جميل لأول مرة نراه ، ولذة الاطلاع على مسألة علمية لأول مرة نطلع عليها ، ولذة الشعور على مال فجأة ، مع انه لا دفع ألم فيها لعدم شوق سابق اليها ، حتى يقال بأن ذلك دفع ألم الشوق فيها .

رابعاً : لو سلم ان اللذات المتخيلة دفع آلام ، فانه لا يلزم من ذلك ان اللذات الاخرية كذلك ، فيمكن ان تكون لذات خالصة من الالم ، وان كانت مشابهة للذات الدنيا بالصورة ، فان لذات الآخرة في الجنة ، ولذاتها لا يشوبها ألم .

٦٧ - وقد اجيب على الدليل بأن افعال الله لا تعمل بالاعراض ، ولا يسأل الله تعالى عما يفعل ، بيد ان ذلك باطل كما ذكر آنفاً في حكمة الله تعالى .

٦٨ - ونقل عن (أبي العلاء المعري) انه قال في رسالة له الى داعي النعاة يلوم فيها من انكر البعث « أشهد الله الذي بأذنه نشأت السموات والارض اني مقر بالقدرة على الرجعة ، والخوف من الآخرة ، احافظ على صلاتي واصوم » ، ومن « لزومياته » قوله :
ومتى شاء الذي صورنا
اشعر الموتى نشوراً فنشر
وقوله :

إذا ما اعظمي كانت هباء
فان الله لا يعبه جمعي

٦٩ - وأما المذهب الثاني ، فقد استدلل له بأمرين :

١ - ان البدن كائن ، وكل كائن يفنى والروح باقية لا تقضى ، فهي التي تعاد ، وانسانية الانسان بروحه ، اي بنفسه ، لا يحسمه .

٢ - ان البدن تتعدم بالموت صورته ، واعراضه ، وينقطع تعلق النفس به ، فلا يعاد شخصه ، اذ المعلوم لا يعاد ، والنفس جوهر باق - لا سبيل للقضاء اليه ، فتعود الروح لعالم المفارقات النورية ، ومشاهداتها ، وهذه هي اللذة الروحية التي يعاينها العقلاء ، لا اللذات الحسية ، على ان النفس تدرك اللذات الحسية بالآلات الادراك ، كالبصر ، والسمع ، وما الى ذلك ، وقد عدمت بفناء البدن ، فمن اين لها ذلك ؟ .

٧٠ - ويعترض على الامر الاول بأن الانسان مؤلف من عنصرين ، البدن والروح ، وان انسانته لا تتحقق إلا بها ، ولذا قيل ان حده للنام (حيوان ناطق) ، فالحيوان باعتبار الجسم ، والناطق باعتبار الروح ، وذلك تعريفه بالاجزاء العقلية ، واذا عرف بالاجزاء الخارجية ، قيل هو نفس وبدن ، والبدن يعم البدن الدنيوي - والبرزخي ، والاخروي - بناء على اختلافها ، وان كانت النفس اعظم جزئيه ، كما ان في البدن صورته اقخم شرطيه .

٧١ - وعلى الامر الثاني ان البدن لا تتعدم صورته بالموت ، بل هي باقية في عالم المفارقات كما يأتي بيانه .

٧٢ - مضافا الى ان حاجة المادة الى الصورة في الدنيا ، لا في الآخرة .

وقد اعترض بعض المتكلمين على الامر الثاني يجوز اعادة المعدوم عقلا ، وبعضهم بأن العود لمثل البدن ، لا لعينه .

٧٣ - ويعترض على ذلك ان اعادة المعدوم محال عقلا ، وان الاعادة لنفس البدن ، لا لمثله على الصحيح .

٧٤ - واما المذهب الثالث فقد استدل له بأمرين :

١ - ان الانسان هو البنية المجسومة - المركبة من اللحم ، والشحم ، والعصب ، والرباط ، والعروق ، وما يشاكلها ، وما يحلها مسنن الاعراض ، والكيفيات الفعلية ، والانفعالية على هيئة مخصوصة ، وان الروح جسم سار فيها مريان ماء الورد في الورد ، والغاز في الفحم ، وان العالم منحصر في عالم الصورة ، فالاعادة انما هي لهذه الاجسام - بموادها القابلة للكون والفساد .

٢ - ان انسانية الانسان بمادته ، اي جسمه ، لا بصورته وروحه ، فلذا لا تكون لعادته الا بجسمه ، لا بروحه ، واللذة والالام منحصران في الحسية ، دون الروحيتين .

ويعترض على الامر الاول ان الانسان هو جسم وروح ، لا جسم فحسب ، فعادته لا تكون الا بجسمه وروحه .

٦٥ - وعلى الثاني ان شيئية الشيء بصورته لا ببادته ، بمعنى ان ما به وجود الشيء بالفعل هو الصورة ، لا المادة ، وإلا لزم ان يكون المني انساناً ، والبيضة طيراً ، والنواة نخلة ، وما إلى ذلك ، وذلك باطل ، نعم المادة تحمل استعداد صيرورة الشيء شيئاً لا غير .

٦٦ - واما دليل المذهب الرابع ، فهو ان الانسان مؤلف من بدن وروح ، أي نفس ، وإعادته ببدنه وروحه ممكنة ذاتاً ، ووقوعاً ، فاعادته لا تكون إلا بها معاً ، وهذا هو الصحيح .

وجوب وقوع المعاد جسماً وروحاً :

٧٧ - لقد استدل المتكلمون على وجوب وقوع المعاد بوجوه كثيرة ، أذكر منها ما هو أدل على ذلك ، وقبل ذلك لا بد من معرفة أمر ، هو ان إعادة الشيء لا تكون إلا بعادته - كاملاً ، لا بإعادة جزء منه ، وقد ثبت آتفاً ان الانسان مزيج من جسم وروح ، فلا تحصل إعادته إلا بعادتها معاً ، وبعد ذلك فالأدلة على وجوب وقوع المعاد جسماً ، وروحاً امور :

١ - ان الله تعالى وعد بالثواب على طاعته ، وتوعد بالعقاب على معصيته بقوله « وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة وأجر عظيم والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب الجحيم » ، ولا يتصور الثواب والعقاب - بعد الموت - إلا بعد المعاد بالبعث ، فيجب إيفاء الوعد والوعيد ، والمعاد انما يكون بأجسامهم وأرواحهم .

٢ - ان المعاد انما هو لجزاء العامل على عمله - حسب وعد الله تعالى ، والانسان عمل بالخير ، والشر - يحسمه وروحه ، فتجب اعادتها معاً لينال لجزاء الخير والشر .

٣ - ان الله كلف العباد ، فأمرهم بالطاعة ، ونهاهم عن المعصية ، والتكليف مشقة ،

وتحمل المشقة بلا عوض ظلم مناف للعدل ، والمنح على الطاعة لا يقوم بعوضها ، والذم على المعصية لا يكفي للزجر عنها ، لاستسهال أكثر الناس الذم بعد نيل الوطر ، فوجب بمقتضى الحكمة ترتيب ثواب على الطاعة ، وعقاب على المعصية ، ولا يجوز عقلا اجتماع التكليف ، وجزائه في دار واحدة ، لأدائه إلى الجبر المبطل للثواب والعقاب ، لأنه لا يكون إلا على ما هو بالاختيار ، فوجب خلق دار أخرى تكون محلا للجزاء على العمل ثوابا ، وعقابا ، ووجبت إعادة الخلاق ، وإنما تكون بأجسامهم وأرواحهم ، لا بأجسامهم فحسب ، ولا بأرواحهم كذلك .

٤ - أنه لو لم يعد الله الخلاق لضاعت حقوق المظلومين ، وتساوى اشقى الاشقياء مع أتقى الاتقياء ، إذ من البديهي انه ليس في الدنيا ما يصلح للجزاء ، فإنها نعم للفجار ، وجعم للأبرار ، بل لا يجوز ذلك فيها عقلا لئلا يلزم الجبر في التكليف ، ويبطل الثواب والعقاب ، وإذن فتجب إعادة الخلاق ، وتجب بالجسم والروح معاً ، لأن الجسم والروح معاً اشتركا في فعل الطاعات ، وارتكاب السيئات ، فتجب اعادتهما لنيل جزائهما معاً .

٥ - لوجوب وقوع المعاد الروحاني وحده ، هو ان النفس تبقى خالدة بعد موت الإنسان ، وفناء بدنه ، وان لها سعادة وشقاء عقليين ، كما اشار اليه قوله تعالى « يا ايها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي » (١) ، وإلى وقوع المعاد الروحاني أشار المعلم الثاني « محمد الفارابي » (٢) في ارجوزته حسب ما نقل عنه في « مبادئ الايمان ص ٦٢ » .

اصبح في بلايلي وانسي	امسي كيومي وكيومي امسي
يا خبذا يوم حاول رمسي	مطلع سعدي ومقيب نحسي
من عرض يبقى بدار الحس	وجوهر يرقى لدار القدس
وكل جنس لاحق للجنس	

(١) آية ٢٧ للفر

(٢) توفي سنة ٨٢٣٩

٧٨ - ويعني بالعرض الجسم ، وبالجوهر النفس ، ويدار القدس الآخرة ، أو الجنة لأنها حار النزاهة عن العيوب والنقائص ، إذ يقال لها « حظيرة القدس » ، أو عالم التجرد عن المادة ، وهو عالم المفارقات ، بيد أنه لم يعلم رأيه في إعادة الجسم بعد الموت ، وتفرق أجزائه من ذلك .

كيف يكون المعاد الجسماني :

٧٩ - لقد سبق أن المعاد من أركان الايمان ، والمراد ان الاعتقاد بالمعاد جسماني وروحاً من أركان الايمان عند جمهور المسلمين ، والشيعية الامامية ، لم يخالف في ذلك احد منهم ، والمعاد الجسماني من ضروريات دين الاسلام ، وقد دلت عليه نصوص الآيات القرآنية ، والسنة المتواترة ، وإجماع الامة الاسلامية .

٨٠ - فمن الآيات قوله تعالى « وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ » (١) ، وقوله تعالى « ونفخ في الصور فإذا هم من الأجداث إلى ربهم ينسلون » (٢) ، أي يسرعون في مشيهم مع مقاربة الخطوة . وذلك انما يكون للجسام ، وقوله تعالى « أيجسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلا قادرين على أن نسوي بنانه » (٣) ، وقوله تعالى « كلما نفخت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب بما كانوا يعملون » (٤) ، إلى غير ذلك من الآيات الكريمة ، ومن أجل ذلك كان من أنكر المعاد الجسماني فقد كفر بالله ، لانكاره ما هو من ضروريات دين الاسلام ، وقد سبق ان من انكر ضروريا من ضروريات دين الاسلام ، أو ما ثبت انه ورد عن النبي (ص) ، وإن لم يكن ضروريا فهو كافر ، لان انكار ذلك يقتضي انكار نبوة النبي وشريعة الاسلام ، بل ان ذلك تكذيب للقرآن ، وذلك موجب للكفر بإجماع

(١) آية ٧٩ يس (٢) آية ٥١ يس
(٣) آية ٤ القيامة (٤) آية ٥٥ النساء

المسلمين ، ولقد نسب الى الشيخ الرئيس « ابن سينا » انه ينكر المعاد الجسائي ، وينذهب في ذلك مذهب الفلاسفة لقوله بالمعاد الروحاني ، بيد ان الذي يظهر من المقالة التاسعة من كتابه « الشفاء » انه لم يثبت لديه ذلك ببرهان عقلي ، وانما ثبت لديه ذلك بالنقل من الآيات والاحاديث ، وحاشا الشيخ الرئيس ان ينكر المعاد الجسائي ، قال هناك ما نصه « المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ، ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة » وتصديق خير النبوة ، وهو الذي للبدن عند البعث وخيرات البدن وشروعه معلومة لا تحتاج إلى العلم ، وقد بسطت الشريعة الحقة التي اتانا بها سيدنا ومولانا محمد بن عبد الله (ص) حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن ، ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني ، وقد صدقته النبوة ، وهو السعادة والشقاوة الثابتتان للانفس ، وان كانت الاوهام تقصر عن مقصورها الآن لما نوضحه من الملل ، والحكماء الإلاهيون ، رغبته في اصابة هذه السعادة اعظم من رغبته في اصابة السعادة الدنيوية .

٨١ - وما لا ريب فيه ان هذا الكلام يدل دلالة واضحة على انه يقر بالمعاد الجسائي من طريق النقل ، لا العقل ، ولقد اختلف القائلون بالمعاد الجسائي على اقوال .

١ - ان المعاد مثل البدن الموجود في الدنيا ، كما يظهر من بعض كلمات الامام « الغزالي » في كتابه « تهافت الفلاسفة » ص ٢٤٧ ما نصه « واما حالتهم الثالثة فالثالثة بان هذا تناسخ فلا مشاحة في الاسماء ، فما ورد الشرع به يجب تصديقه فليكن تناسخاً ، وانما نحن ننكر التناسخ في هذا العالم ، فاما البعث فلا ننكره سمي تناسخاً ، او لم يسم » ، وهذا مذهب كثير من المتكلمين الذين يقولون بامتناع إعادة المعلوم ، والذين يقولون ان المكلف حقيقة هو النفس ، وهو الذي يلد ويتألم ، والثواب والعقاب له ، فلا يلزم جور من ذلك ، وهو مذهب جمهور اهل السنة .

٢ - انه عينه لكنه صوري مثالي - لا مادي ، وهو مذهب « الشيخ صدر المتألهين الشيرازي » و « الشيخ هادي السبزواري » من فلاسفة الشيعة ، ومعنى ذلك ان

ان المعاد صورة البدن الدنيوي ، وهي مجردة عن المادة — مثالية كالصور التي ترى في « التلفزيون » .

٣ — انه عينه وهر عنصره ، كما هو في دار الدنيا مركب من لحم وعظم ، والعينية مذهب جمهور الشيعة الامامية ، وعليه اجماعهم ، وان اختلفوا في معنى العينية ، فذهب بعض فلاسفتهم الى المثالية ، وهو مذهب بعض المتكلمين القائلين يجوز اعادة المعدوم ، وجمهور المتكلمين القائلين بأن المعاد هو الاجزاء الاصلية في البدن ، وان البدن هو عبارة عنها .

٨٢ — ولعلم ان القائلين بالمثلية والعينية — لا يريدون المثلية والعينية في جميع الاعضاء والاشكال والتخاطيط ، وانما يريدون انه مثله او عينه — بنحو الاجمال ، اذ لا قائل بالمثلية والعينية في جميع ذلك ، كيف ؟ ، وقد ورد في الحديث عن النبي (ص) « ان اهل الجنة جرد مرد » ، و « لا تدخل الجنة عجوز » الى غير ذلك من الاحاديث .

٨٣ — والانصاف ان تصور كيف يعود الجسم العنصري الذي تماريه تطورات مختلفة متنوعة ، تتحرك فيها المادة بحركة الصور النوعية الجوهرية ، فمن تراب الى نقطة ، الى علقة الى مضغة ، الى عظام ولحم ، الى جنين ، الى طفل ، الى صبي ، الى غلام ، الى شاب ، الى كهل الى شيخ ، الى ميت ، الى تراب ان تصور كيف يعود ؟ وبأي صورة يعود من هذه الصور التي تعرض على المادة ، وفي اي حالة من حالاته — من مشكلات الامور التي لا يحصى للباحث فيها من بذل جهد ما عليه من مزيد ، وان كانت معرفة تفاصيل ذلك ليست من اصول الدين الاسلامي ، فان الاصل الديني هو الاعتقاد بالمعاد الجسائي ، وان الجسم يعود بعد فئاته بنحو الاجمال ، اما انه كيف يعود وفي اي حالة يعود ، فليس من الامور التي نكلف بها لأن ذلك تكليف شاق ، نظير التكليف بما لا يطاق بالنسبة إلى خاصة الناس ، فكيف بالنسبة إلى عامتهم ؟ قال تعالى « وما جعل عليكم في الدين من حرج » ^(١) ، بيد ان الصحيح من المذاهب هو المذهب الثالث ، فالجسم العنصري يعاد

(١) آية ٧٨ الحج

بعينه ، وبشكله المنصري - عينة مادية ، لا عينة مثالية صورية ، وقبل الدليل على ذلك لا بد من عرض امور :

١ - ان الصحيح ان شئية الشيء ، كما هو رأي اكابر للفلاسفة - بصورته لامادته ، بمعنى ان ما به فعلية وجود الشيء ، اي حقيقته الخارجية انما هو صورته ، سواء في ذلك الصورة الجسمية ، والنوعية - المادية ، والمجردة والشكل ، والهيئة ، وغيرها ، فالسرير سرير بصورته لامادته الحشوية ، والحيوان حيوان بنفسه لا يحسده ، والموجود موجود بوجوده - لاماهيته ، وهكذا فجسمية الجسم بصورته الجسمية التي يتحقق بها الجسم ، لامادته واعضائه المخصوصة المتبدلة ، وكذا شئيته بصورته النوعية التي هي مبدأ فصله الاخير ، والتي بها شئية نوع الانسان ، والتي بها تتحقق المادة المتصورة بصورته الجسمية ، وهي النفس الناطقة التي تدبره ، وقد قال « ارسطو » ان الصورة هي روح الشيء ، وما به الشيء هو هو .

٨٤ - والدليل على ذلك امور :

١ - انما نجد بالوجدان ان وجود كل شيء بصورته ، لامادته ، ولا بها معاً .

٢ - انه لو كانت شئية الشيء بمادته ، لا بصورته للزم ان تكون النطفة انساناً ، والبيضة طيراً ، والنواة نخلة ، وهكذا ، ولو كانت بها معاً للزم ان يكون الشيء الواحد باعتبار تطوره اشياء كثيرة ، فمثلاً يكون زيد من اول عمره شيئاً ، وفي وسطه شيئاً آخر ، وفي آخره شيئاً آخر ، وجميع ذلك باطل وجداناً .

٣ - لو كانت شئية الشيء بمادته وحدها - للزم ان تكون الاجزاء التي تتحلل بالموت هي زيد وعمر مثلاً ، والحال انها ليست كذلك .

٨٥ - ولئن قيل ان شئية الشيء بمادته ، اي بأجزائه الاصلية التي ذهب اليها المتكلمون ، وهي التي تبقى من اول العمر الى آخره .

٨٦ - فانه يعترض على ذلك .

أولاً : انه يلزم من ذلك تبدله بتبديدها ، بناء على الصحيح من الحركة في الجوهر ، وان يكون اشياء كثيرة باعتبار التطورات ، والتبدلات التي تحصل في ذلك ، وهو باطل وجداً .

ثانياً : انه يلزم ان تكون الاجزاء الاصلية هي زيد وعمره ، مثلاً بعد موتها ، وليس كذلك ، وإذن فشيئية الشيء بصورته ، لا بصادته ، ولا بهما معاً .

٨٧ - والفرق بين الصورة الجسمية والنوعية - ان الاولى هي التي يتحقق بها الجسم - هيئته وشكله ، وامتداده الجوهري ، والثانية هي التي يتحقق بها النوع ، كالنطق بالنسبة الى الانسان مثلاً .

٢ - ان اي صورة من الصور لا تنقلب الى صورة اخرى ، لأن ذلك انقلاب حقيقة الى حقيقة اخري ، وذلك مستحيل عقلاً ، فصورة المتوهم مثلاً لا تصير صورة عقلية ، وصورة العقلية لا تصير صورة مضمنية ، إذ ان كل شيء هو نفسه لا غيره ، وإلا يلزم ان يكون الشيء هو وليس هو ، وذلك مخالف لمبدأ الهوية ، لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري ومسلمه عنها محال كما سبق .

٣ - ان تشخص كل شيء مادي ، أو مجرد بوجوده لا بعوارضه المميزة له ، من الكم ، والكيف ، والوضع ، والزمان ، والمكان ، وانما هي امارات التشخص ، لا سببه ، وان افادات تميزه عما عداه ، إلا انها لا توجب تشخصه لأنها كليات ، وضم كلي الى كلي لا يوجب تشخصه ، نظير : الحيوان الضاحك .

٤ - ان الوجود ذا أفراد - تتفاوت بالشدة والضعف ، ولكن ما به الامتياز عين ما به الاشتراك ، اي ان امتيازها بالوجود ، واشتراكها بالوجود ، كالنور مثلاً ، فان القوي منه نور ، والضعيف نور ، وكذا الوجود الشديد وجود ، والضعيف وجود ، والمتقدم وجود ، والمتأخر وجود ، وهكذا ، وهذا مذهب كثير من الفلاسفة « الاشرقيين » خلافاً للشائين - الذين يقولون بأن الوجود ذو حقائق متباينة بذواتها البسيطة ، ذلك لأنه لو كان كذلك لزم من - انتزاع مفهوم الوجود من جميعها - اتحاد الواحد مع الكثير ، وكون الواحد كثيراً ، وذلك محال ، لمخالفته لمبدأ الهوية .

٥ - ان الصحيح وجود حركة تطويرية في الجوهر ، كما هي في بعض اقسام المرض :
 كالكم والكيف والوضع والأين ، واول من ذهب اليها الفيلسوف اليوناني « هرقليطس »^(١)
 وتبعه كثير من الفلاسفة اليونانيين ، وبعض فلاسفة الشيعة الامامية « كالشيخ صدر الدين
 الشيرازي » و « الشيخ هادي السبزواري » ، وكان رأيه ان ليس للعالم كينونة ثابتة ، ولا
 خالدة ، وليس هو على صورة واحدة ، بل هو متغير متحول - دائماً ، وصائر الى غير ما
 هو عليه ، فكل لحظة تبين التي سبقتها ، والتي تليها ، وكل صورة تبين الصورة التي سبقتها
 والتي تليها كذلك ، وهذه الاستحالة ، والصيرورة من صورة إلى أخرى - بواسطة تحرك
 المادة في الصورة بحركة متصلة واحدة ، وبخلع صورة وتلبس أخرى هي حقيقة الكون ،
 فلا تقتنا الأشياء تتقلب من حال الى حال ، الى آخر الأبد دون أن تدوم ، او تثبت على
 حال بعينها - لحظة واحدة ، وإن كان خداع الحواس يزينا انها ثابتة ، بيد ان رأيه على
 اطلاقه غير صحيح ، فان من الاعراض ما لا حركة فيه على الصحيح ، كقوله المتى والفعل.
 والانتقال ، كما حقق في الفلسفة .

٨٨ - وان معنى الحركة في الجوهر ان طبيعة الجوهر تتحرك بوجودها في الصور ،
 لا بماهيتها ، فانه لا تفاوت في الماهيات - اتفاقاً ، وانما التفاوت في الوجود ، فالصورة.
 النوعية تتحرك في الصورة الآنية ، والمادة تتحرك فيها تبعاً لها ، وفي كل آن تلبس المادة.
 صورة جوهرية جديدة ، بنحو التطور التدريجي ، والاتصال ، وتجدد الأمثال ، فهي.
 متحركة ، وان كانت ترمي ساكنة ، والى ذلك يشير قوله تعالى « وترى الجبال
 تمحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب »^(١) ، وتجدها هو عين وحدتها لأن الحركة بنحو
 الاتصال ، وهو متحد مع الوحدة وجوداً ، اذ ان المتصل الواحد حقيقة واحدة ، وان.
 قبل الانقسام فرضاً إلى ما لا نهاية له لاستحالة الجزء الذي لا يتجزأ على الصحيح ، فهنا
 امور ثلاثة : تجدد شيء ، وما به التجدد ، وشيء متجدد ، والاول الحركة ، والثاني

(١) ولد سنة ٤٧٥ قبل الميلاد .

(٢) آية ٨٨ التحل

الجوهر ، والثالث المادة المتجددة ، التي هي موضوع الحركة .

٨٩ - والدليل على وجود الحركة في الجوهر - انه لو لم تكن في الجوهر حركة ، كما في المقولات الاربع العرضية : الكيف ، والوضع ، والكم ، والابن ، لزم الخلف ، أو تخلف المعلوم عن علته التامة ، أي سببها الكافي ، ذلك ان الاعراض جميعها - ومنها المقولات العرضية - تابعة لطبيعة الجوهر التي هي مبدأ حركة الجوهر وسكونه بالذات ، ولصورته النوعية التي هي مبدأ آثاره الخاصة ، وهي سبب كاف لها ، فلم تكن حركة في الجوهر ، فاما ان توجد أجزاء الحركة العرضية دفعة واحدة ، فيلزم الخلف ، إذ ما فرض متحركاً يكون ساكناً ، وإن لم توجد لزم تخلف المعلوم عن علته التامة ، وكلا الأمرين محال .

ما يعترض به على الحركة في الجوهر :

٩٠ - ان ما يعترض به على الحركة في الجوهر امور :

١ - ما ذكره « ابن سينا » في « طبيعيات الشفاء » ، ومحصله انه لا بد للحركة في الجوهر من موضوع موجود باق ، والمادة لا تصلح لذلك لأنها قوة وجود الشيء ، لا وجوده ، ولأنها غير باقية لتجددها بتجدد الصور ، وما كان بالقوة يستحيل ان يتحرك من شيء إلى شيء ، فان كانت الحركة في الجوهر موجودة ، فلا بد لها من متحرك موجود ، وذلك المتحرك يكون صورة هو بها بالفعل ، ويكون جوهرأ كائناً بالفعل .

٩١ - ولئن قيل ان ذلك يلزم على الحركة في سائر الاعراض التي تقع فيها الحركة من كيفية إلى كيفية - مثلاً ، كما في مقولة الكيف .

٩٢ - فانه يجاب بأن المادة في الجوهر متحصلة بالصورة ، ووجودها فعلاً بوجودها ، فلا يمكن أن يكون بين جوهر - وجوهر انواع غير متناهية بالقوة ، بل لا بد من فعليتها ، بخلاف الحركة في سائر الاعراض ، فان المادة ليست متحصلة بالانواع ، فلا منافاة بين تحصيل المادة وكونها الذي هو بالقوة ، لعدم تحصيلها بها ، بل بالجوهر .

٩٣ - والجواب على ذلك :

اولا : ان المادة التي هي موضوع الحركة في الجوهر ليست المادة المطلقة ، بل المادة المتحصلة بصورة من تلك الصور التي تتوالى ، عليها وهي موجودة بالفعل ، وتشخصها بتشخصها نظير الكلي الطبيعي ، والبقاء اللازم في موضوع الحركة يعم البقاء بالذات والتبع ، والمادة المتخصصة بصورة من الصور باقية بقاء تلك الصور التي تتوالى عليها - كما ان المادة باقية بعينها وشخصها ، بصورة ما في الكون والفساد .

٩٤ - وتوهم ان صورة ما كيف تكون علة لوجود المادة ، فان الشيء لا يوجد بلا تشخص ، فكيف يوجد غيره ؟

مدفوع بأن تشخص الصورة بتشخص افرادها نظير الكلي الطبيعي ، فهي موجودة بوجود افرادها ، فتكون الصورة الموجودة - علة لوجود المادة .

ثانياً : ان بقاء كل شيء حسب وجوده ، ولما كان وجود المادة تدريجياً فبقاؤها عين تطورها ، نظير نفس الحركة والزمان ، وكل تدريجي الوجود زمان حدوثه وزمان بقاءه واحد بوجود متطور ، ولا فرق في الحركة في الجوهر ، والحركة في الاستحالة ، واذن المعتبر في بقاء المادة ذلك .

٢ - ان تحرك طبيعة الجوهر يقتضي استحالة صدورها عن الله الثابت - الذي ليس له حالة منتظرة ، فان الحركة تطور نحو الكمال ، ولا مناسبة بين الثابت والمتطور ، فكيف تصدر عنه ؟

٩٥ - والجواب :

ان معنى صدور طبيعة الجوهر المتحركة عن الله انه اوجدتها ، لا انه جعلها متجددة متطورة ، فان تجددها ذاتي لها ، والذاتي لا يملأ ، فالطبيعة باعتبار وجودها صادرة عن الله لأنه ثابت ، لا باعتبار تحركها وتطورها .

٩٦ - وبالاختصار ان للطبيعة ، اعتبارين اعتبار انها وجود ، واعتبار انها متحركة

متجددة ، وهي تصدر عن الله باعتبار الاول ، دون الثاني .

٩٧ — ولئن اعترض ان هذا الجواب يحاج به عن صدور الحركات العرضية المتجددة عن طبيعة الجوهر — إذا كانت ثابتة ، فلا يصلح الدليل الذي استدل به آنفاً على وجود الحركة في الجوهر .

٩٧ — فانه يحاج بأنه لا بد من المناسبة بين العلة والمعلول في الفاعل الطبيعي ، ولا مناسبة بين الثابت طبيعة الجوهر على فرض ثباتها ، والمتجدد من الحركات العرضية ، فلا بد من كونها متحركة حتى تحصل المناسبة .

٩٨ — ولئن اعترض ان ذلك يقتضي عدم صدور الطبيعة الجوهرية عن الله ، إذ لا مناسبة بين الثابت والمتجدد .

٩٩ — فانه يحاج بما اجيب به آنفاً ان صدور الطبيعة عن الله بوجودها ، وهو ثابت .

ولئن اعترض ان ذلك يحاج به عن صدور الحركات العرضية عن الطبيعة الجوهرية .

فانه يحاج ان ذلك لا يجري في الطبيعة والحركات العرضية لأن الطبيعة ليست معطية وجود الحركات العرضية ، وإلا لكانت فاعلاً إلهياً ، وليست كذلك ، نعم هي مبدأ الحركات العرضية لا غير .

١٠٠ — اما تصحيح المتكلمين صدور الحركات العرضية عن الطبيعة الجوهرية بالميل — الذي هو المدافعة المحسوسة من الجسم عند حركته ، بمعنى ان قوة من الجسم تقاوم كل ما يعوق حركته عن اتجاهها ، وهو متغير قابل للشدة والضعف ، فهو بيحة ثبوته يصدر عن الطبيعة ، ويحة تغيره بالشدة والضعف يصدر عن الحركة ، فهو غير صحيح إذ لا مناسبة بين الثابت والمتغير ، ولو كان تغيره بنحو الشدة والضعف .

١٠١ — مضافاً إلى انه غير موجود في مقولة الكيف ، والحركة فيها ، فهو اخص من المدعى .

٣- ما ذكره الشيخ « ابن سينا » في « طبيعيات الشفاء » ، ووافق في ذلك « نصير الدين الطوسي » في تجريد الاعتقاد ص ٣٨٣ ، ومحصله ان الطبيعة الجوهرية توجد دفعة ، وتفسد كذلك سواء كانت بسيطة او مركبة ، فلا يوجد بين قوتها الصرقة وفعليتها الصرقة كالمتوسط حتى تكون متحركة ، لأنها لا تقبل الشدة والضعف ، ذلك ان الجوهر لو كان فيه اشتداد وضعف ، فاما ان يبقى نوعه في وسط الاشتداد والضعف ، او لا يبقى ، فان بقي فما تغيرت الصورة الجوهرية ، بل تغير عارضها فيكون الذي كان ضعيفاً فاشتد قد عدم ، والجوهر لم يعدم فيكون ذلك استحالة ، لا كونا يشتد ويضعف ، وان لم يبق فقد يطل جوهر وحصل جوهر آخر ، ويكون بين جوهر وجوهر انواع جوهرية غير متناهية بالقوة ، وهذا لا يجوز في الصورة الجوهرية ، لأن قوام الموضوع اي المادة بالصورة الجوهرية ، وإن جاز في الحركة في مقولة الكيف وغيره من اللقولات ، التي فيها الحركة لعدم تقومها بصورها ، فيجوز كونها بالقوة .

١٠٢- والجواب انه ان اريد ببقاء نوع الجوهر في وسط الاشتداد والضعف - البقاء وجوداً فنختار انه باق لانه وجود واحد شخصي مستمر ، لكنه غير مستقر وينتزع منه في عين وحدته في كل آن مفروض معنى ، كما ينتزع في الحركة المرضية نحو الفاتر ، والحار ، والاحمر في حركة التسخن بحسب تطور الحرارة ، ونحو الاصفر والاسود في حركة التلون بحسب تطور اللون ، وفي الجوهر ينتزع من الجسم حسب تطوره القابل للابعاد الثلاثة ، الطول ، والعرض ، والعمق ، والتامي ، والحساس ، والناطق .

١٠٣- وان اريد بقاءه مفهوماً فنختار انه غير باق ، ولا يازم ، فساد جوهر وجوداً بالفعل ، وحدوث آخر كذلك ، لأن تلك المفاهيم متباينة نوعاً عندما كانت كل واحد منها موجوداً بوجود مستقل ، اما في الحركة في الجوهر فالكل موجود بوجود واحد شخصي زماني ، والواحد الشخصي يجوز انتزاع مفاهيم مختلفة منه ، كما ينتزع من زيد مثلاً عالم ، وقادر ، ومتكلم وما إلى ذلك .

١٠٤- وتوهم ان الصور الجوهرية تكون حينئذ بالقوة ، وذلك لا يجوز في الصور الجوهرية .

مدفوع بأن للصورة النوعية افراداً آتية وافراداً زمانية ، والذي هو بالقوة من الصور الجوهرية الافراد الآتية ، اما الافراد الزمانية من الصور الجوهرية فهي موجودة بالفعل بحسب الوجود المتحرك المتطور ، ولا فرق بين الحركة في الجوهر وغيره في ذلك ، فكما ان المادة الجسمية لا تخلو من صورة ما جوهرية متحركة ، كذلك لا تخلو من صورة مقدارية ما متحركة ، وابن ما -وغيرهما- فالفرد الزماني في هذه الصور موجود بالفعل من كل واحد من اولئك ، وان كان الفرد الآتي غير موجود بالفعل - بل بالقوة .

١٠٥ - وبالاختصار الجوهر في وسط الاستداد باق بوجوده ، وغير باق بمفهومه ، ووجوده متطور حسب تطور صورته الجوهرية التي تتوالى عليه ، والوجود يقبل الاستداد والضعف على الصحيح ، وبقاء كل شيء بحسبه ، فالتحرك بقاءه بنحو تطوره ، كالحركة والزمان ، واذن كان تطور التحرك بنحو الاتصال ، فهو واحد شخصي - وان تفاوتت مراتب تطوره وتحركه بالشدة والضعف ، ففي كل آن مفروض تلبس مادة الجوهر صورة جوهرية لم تكن من قبل ، ولا تكون بعد ، وهذه الصور جميعها متعاقبة مختلفة في وعاء الزمان ، ومجمعة في وعاء الدهر لسعته ، والمتفرقات في وعاء الزمان بمجمعات في وعاء الدهر ، والى ذلك يشير قوله تعالى « ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين ثم خلقتنا نطفة في قرار مكين ثم خلقتنا النطفة علقه فخلقتنا العلقه مضغة فخلقتنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين » (١) .

٦ - ان الوحدة الشخصية في الاشياء ذات انحاء فهي في المادي نحو ، وفي المجرد نحو وفي الواحد الحقيقي من جميع الجهات نحو - نحو وحدة الواجب تعالى التي استأثر بها ، ويقال لها الوحدة الحقة الحقيقية ، وفي الانسان نحو اذ لا تمس وحدته بتمدد اطواره ، ولا بتعدد نشأته من تراب الى نطفة الى مضغة الى علقه الى عظام مكسوة بلحم الى خلق آخر ، فهو واحد برغم تطوراته المختلفة التي تعرض عليه ، من صغر ، وكبر ، وهزال ، وسمن ،

(١) آية ١٢ و ١٥ المؤمنون

وصحة ، ومرض ، وما الى ذلك ، وله وحدة جمعية انطوت فيها الكثرات إذ فيه شيء كالملك ، وشيء كالملك ، وشيء كالجماد ، وشيء كالنبات ، وهكذا ، والشيء كالملك هو النفس الناطقة ، وهو العالم الاكبر الذي اشار اليه امير المؤمنين علي «ع» في الديوان المنسوب اليه بقوله :

دواؤك فيك وما تشعر ودواؤك منك وما تبصر
وتحسب انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر
وانت الكتاب المبين الذي بأحرفه يظهر المضمّر

اذ مراده بالعالم الاكبر هو عالم النفوس الناطقة المدبرة للابدان ، وبعد ذلك فالدليل على ان البدن المعاد عين البدن الدنيوي ، وانه عنصري لا يختلف عنه إلا بأنه اخروي العقل ، والنقل ، اما العقل فأمران .

١ - ان اعادة الجسم العنصري يوم القيامة — ممكنة ذاتاً ووقوعاً ، إذ لا يلزم من فرضها مخالفة لمبدأ الهوية ، ولا محال ، ولا مخالفة لمبدأ السبب الكافي وقوعاً . اذ انها بقدره الله ، واعادة الشيء انما تكون باعادته كاملاً ، لا يجزء من أجزائه ، فتجب اعادته كذلك ، ولقد أجاد « المعري » إذ قال :

وقدرة الله حق ليس يسجزها حشر خلق ولا بعث لأموال

١٠٦ - ولرب معارض يقول : كيف يكون المعاد عين المبتدأ ، وقد فني وعاد إلى

التراب ؟

فانه يجاب :

اولاً : ان جسمية الجسم بصورته — جسمية : اي هيئته وشكله ، ولوعية : اي نفسه التي تدبره ، والصورة الجسمية والنوعية واحدة في المعاد والمبتدأ ، فيكون وجودهما واحداً ، ويكون المعاد عين المبتدأ بلا امتياز ، ذلك ان الجسم كما يكون واحداً في دار الدنيا بالرغم من تطوراته المختلفة ، وتحركاته الجوهرية المتنوعة ، فمن التراب الى التطفة

الى المعلقة الى المضغة الى العظام واللحم إلى خلق آخر ، إلى جميع التطورات التي تعرض عليه ، وذلك لأن نفسه واحدة ، وهي الحافظ لوحدة وجوده ، واحداً ، كذلك بعدفائه وإعادته ، لأن نفسه واحدة باقية ، وصورته الجسمية كذلك ، فيكون وجوده واحداً فالجسم العنصري أولاً يتطور بتطورات جوهرية إلى الموت ، ثم يتطور ثانية بعد الموت إلى ان يصل الى التراب ، ثم يتطور ثالثة عند البعث إلى البدن العنصري الذي كان في دار الدنيا ، وإن اختلف بالآخروية والدينية ، إلا ان ذلك لا يضر بوحدها ، ووحدة وجودهما لأن النفس واحدة ، والصورة الجسمية كذلك ، والحركة في الجوهر ليست محصورة في التطورات الصاعدة ، بل تكون في التطورات النازلة أيضاً ، نحو بداية التطورات عوداً على بدء ، إذ لا امتناع في ذلك .

ثانياً : ان الجسد الديني يبق في حده وصورته ، اذ الصورة لا تتقلب إلى صورة اخرى ، لمعانيتها لها ، فكيف تتقبلها ؟ فلحم البدن لا يصير تراباً ، ولا دوداً ، ولا غير ذلك ، وانما المادة تقبل صورة زماناً ، ثم تحلها ، وتلبس غيرها ، فصورة البدن في حدها ومرتبته صورة — بدن ازل وابدأ ، وكذا صورة التراب والود كل في حده هو هو ، وما تعارف من ان البدن او اللحم صار تراباً ، معناه ان مادة اللحم ، والبدن خلعت صورة اللحم ، وصورة البدن ولبست صورة التراب ، كما هو معنى صار الماء هواءً ، وما إلى ذلك من التحولات الطبيعية .

٢ — ان الجسم العنصري هو الذي عمل بالطاعات ، واجتارح السيئات ، فتجب إعادته لينال جزاءه ، وإلا لزم الظلم لو أعيد غيره ، وعوقب على المعاصي .

ولئن اعترض بأن جسمية الجسم بصورته النوعية ، والجسمية ، فالجسم المعاد يكون عين المبتدأ إذا التحدت صورتها جسمية ونوعية ، وإن اختلفا بالعنصرية ، والمثالية ، والدينية ، والآخروية .

١٠٧ — فانه يجب ان تصحيح الاتحاد بذلك لا يصحح العقاب به ، فان الحقيقة ان

الجسم المثالي المجرد لا يستحق عقاباً ، فعقابه ظلم — لو أمكن ذلك ، وهو لا يجوز على الله تعالى .

١٠٨ - ولئن اعترض بأن العذاب حقيقة على الروح ، والجسم واسطة في ذلك .

فانه يجاب بأن ذلك ادعاء باطل ، فان للجسد لذة وألماً ماديين ، كما للروح لذة وألماً روحيين : فادخال جسد غير الجسد الذي عمل بالمعاصي النار — ألم ، وظلم لا يجوز على الله تعالى .

واما النقل فأيات من القرآن واحاديث .

١٠٩ - اما الآيات فكثيرة :

منها قوله تعالى « كلما فضجت جلودهم بدلنا جلوداً غيرها » ^(١) ، وقوله تعالى : « أيمسب الانسان ان لن نجعل عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه » ، وقوله تعالى « وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم » ، وقوله تعالى « ونفخ في الصور في الصور فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون » ، وقوله تعالى « ونفخ في الصور فصعق من في السموات والارض إلا من شاء الله ثم نفخ فيه نفخة اخرى فاذا هم قيام ينظرون » ، وقوله تعالى « يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون » ^(٢) ، وقوله تعالى « اليوم نحتم على أفواهمهم وتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم بما كانوا يكسبون » ^(٣) ، وقوله تعالى « حق إذا ما جاءوها شهد عليهم سمعهم وأبصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون » ^(٤) ، وقوله تعالى « وقالوا لللودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء » ^(٥) .

(١) آية ٥٥ النساء (٢) آية ٢٤ النور

(٣) آية ٦٥ يس (٤) آية ٢٠ حم السجدة

(٥) آية ٢١ حم السجدة

إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة التي ظاهرها ان الجسم المعاد هو عين الجسم الذي كان في دار الدنيا ، بكل اوصاله ، واعضائه ، لا بصورته وروحه فحسب ، فان نضج الجلود وتبدلها ، وجمع العظام ، والنمل الذي هو المثلث مع مقاربة الخطى ، وشهادة الجلود ، والقيام والنظر ، لا تكون لغير البدن للعنصري .

١١٠ — واما الاخبار فهي كثيرة ايضاً .

منها ما روي عن النبي (ص) انه قال « يا بني عبد المطلب ان الرائد لا يكذب اهله والذي بعثني بالحق ليموتن كما تتامون ، ولتبعثن كما تستيقظون ، وما بعد الموت إلاجنة أو نار ، وخلق جميع الخلق وبعثهم على الله عز وجل ، كخلق نفس واحدة وبعثها قال تعالى « ما خلقكم إلا كنفس واحدة » .

ومنها ما روي عن الصادق «ع» كما رواه جعفر بن عباس قال شهدت المسجد الحرام وابن ابي العوجاء يسأل ابا عبد الله يعني الصادق «ع» عن قوله تعالى « كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها لينظفوا المذاب » يقول ما ذنب الغير ؟ قال « هي هي وهي غيرها » قال بين لي في ذلك شيئاً من امر الدنيا قال نعم « أرايت لو ان رجلاً اخذ لبنة فكسرها » ثم ردها في شكلها ؟ « فهي هي وهي غيرها » .

ومنها ما روي عن الصادق «ع» ايضاً انه سئل عن من مات في هذه الدار اني تكون روحه فقال « من مات وهو ما حض ، للايمان محضاً ، او ما حض للكفر محضاً نقلت روحه ؟ من هيكله إلى مثله في الصورة ، وجوزي بأعماله إلى يوم القيامة ، فاذابست الله من في القبور انشأ جسمه ، ورد روحه إلى جسده ، وحشره ليوفيه اعماله ، فال مؤمن تنقل روحه من جسده إلى مثل جسده في الصورة ، فيجعل في جنات لينعم فيها إلى يوم الحساب ، والكافر تنقل روحه من جسده إلى مثله في الصورة ويجعل في النار ، فيعذب فيها إلى يوم القيامة » .

ومنها الخبر المروي عن هشام بن الحكم الذي ذكر آتفا وفيه « ثم اعيدت الاشياء كما بدأها مدبرها » إلى غير ذلك من الاخبار — التي تدل على ان البدن العنصري هو الذي

يعاد بهم المعاد بعينه ، بظهور لا يقبل التأويل .

١١١ - ولرب معترض انه يلزم من كون البدن المعاد عين البدن الذي كان في الدنيا ان تكون الآخرة دنيا ، وذلك باطل .

١١٢ - والجواب منع لزوم ذلك ، فان للآخرى خصوصيات غير موجودة في الدنيا ، فلا يلزم من كون البدن المعاد ماديا عين الموجود في الدنيا - ان تكون الآخرة دنيا .

بطلان المذهب الاول والثاني :

١١٣ - اما المذهب الاول ، وهو ان المعاد مثل البدن الموجود في دار الدنيا ، فهو باطل لأمرين :

١ - ان صورة البدن الموجود في دار الدنيا ، والمعاد جسمية وفوعية واحدة ، وشيئية الشيء بصورته ، لا بمادته فاذن يكونان شيئا واحداً ، لا شئين مثلين .

٢ - ان المثليين متغايران لأنها امران اشتركا في الماهية ، واختلفا بالعوارض المشخصة ، والمتغايران لا تكون اعادة احدهما للآخر ، وإلا لم يكونا متغايرين ، وذلك مخالف لمبدأ الهوية .

واما المذهب الثاني ، وهو ان المعاد عين الموجود في دار الدنيا - صورة لا مادة ، وانه صورة مجردة مثالية فقد استدلل له بوجوه .

١ - ان شيئية الشيء بصورته لا بمادته ، فالسرير سريره بهيئته لا بمادته الخشبية ، والحيوان حيوان بنفسه لا بجسده ، والموجود موجود بوجوده ، لا بماهيته ، فصورة العالم إذا تجردت عن المادة مع حفظ الصورة الجسمية والتنوعية أي النفس ، واعيدت كان المعاد عين الموجود في دار الدنيا ، لأن ما تجردت عنه الصورة من لوازم الماهية ، مثل قبول التركيب والكون ، والفساد ، والازدواج ، وما الى ذلك ، وهي امور من قبيل القوة والعدم ، وصورة الشيء ماهيته التي بها هو هو ، فاذن فالمعاد عين الموجود في دار الدنيا .

٢ - ان وجود المعاد والموجود في دار الدنيا واحد ، لأن وحدته بوحدة النفس فيها ، وهي واحدة والتشخص بالوجود ، لا بالعوارض المشخصة ، فاذن المعاد ، والموجود في دار الدنيا واحد بعينه .

٣ - ان الحركة الجوهرية موجودة في الجواهر ، وهي تبدل في وجود الشيء ، وتطور في الصورة النوعية ، والوجود تتفاوت افراده بالشدة والضعف ، وماهيات مراتبه انواع موجودة بالقوة ، لا بالفعل ، فمن الممكن ان يكون شيء واحد متعلقاً بالمادة قارة ، وبجرداً عنها اخرى ، مع كونه نوعاً واحداً ، بل شخصاً واحداً ، وعلى هذا فيمكن ان يكون البدن الاخروي عين البدن الدنيوي ، مع انه مجرد ، وذلك مادي .

٤ - ان الوحدة كما مر ذات الحياء ، ونحو وحدة الانسان غير نحو وحدة غيره ، إذ فيه وحدة جمعية انطوت فيها الكثرات ، فتفاوت البدن الاخروي مع البدن الدنيوي في المادة والتجرد لا ينافي وحدتها ، لأن نحو وحدة الانسان غير نحو غيرها من الوحدات .

١١٤ - ويمارض على ذلك :

اولاً : ان الدليلين العقلي والتقلي دلا على ان البدن الدنيوي عين البدن الاخروي ، وانه مادي عنصري ، لا صورة مجردة عنها .

ثانياً : ان القول بالمعاد الجسماني بعالم الصورة المجردة عن المادة - معناه المعاد الروحاني ، لا الجسماني ، وان كان المعاد بشكل البدن الدنيوي وصورته ، فان ذلك في الواقع ابتداء لخلق جسم آخر ، لا إعادة للجسم الدنيوي - مهما كان الفيلسوف في اثبات الاتحاد .

١١٥ - وربما يستدل لذلك - مضافاً الى ما سبق بما رواه ابو بصير قال سألت ابا عبد الله جعفر بن محمد الصادق «ع» عن ارواح المؤمنين فقال « في الجنة على صور ابدانهم لو رأيتهم لقلت فلان » .

وما روي من الأحاديث نحو « ارواح المؤمنين في الروضة كهيئة الاجساد في الجنة »

ونحو « ان الارواح في صفة الاجساد في شجرة في الجنة تتسائل وتتعارف » .

١١٦ - ويعترض على الاستدلال بذلك :

اولا : بأنه لا دلالة فيه عن ان الصور مجردة عن المادة لاحتمال ان تكون مادية عنصرية وان المراد بذلك الرد على من يعتقد ان صورهم تتغير في الجنة ، فلا يدل على عدم مادية أبدانهم بوجه ، ويوضح ذلك ما روي عن الصادق «ع» في كتابي « التهذيب والكافي » انه قال فاذا قبضه الله تعالى صير تلك الروح في قالب كقالبه في الدنيا ، فياكلون ويشربون ، فاذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلك الصورة التي كانت في الدنيا ، فان الاكل والشرب لا يكونان إلا بالمادة ، ومع ذلك فهو على صورته في الدنيا .

ثانياً : انه يحتمل ان يراد بها الصور البرزخية في جنة البرزخ ، ومع الاحتمال يبطل الاستدلال .

ثالثاً : لو سلم ذلك فلا بد من تأويله بعد قيام الادلة العقلية ، والنقلية على خلافه - بما لا يتناقض ذلك .

اعتراضات على المعاد الجسماني واجوبتها :

١١٧ - لقد اعترض على المعاد الجسماني بوجهه :

١ - انه لو اكل انسان انسانا فصار بدن المأكول جزءاً من بدن الأكل ، فالجزء المأكول اما ان لا يعاد اصلاً ، او يعاد ، فان لم يعد فهو المطلوب ، وان اعيد فاما ان يعاد في كل واحد من الأكل والمأكول ، او يعاد في احدهما دون الآخر ، والاول يلزم منه ان يكون جزء واحد بعينه - جزءاً لشخصين متباينين في آن واحد ، وذلك محال إذ يلزم من ذلك ان يكون الجزء المأكول غير نفسه ، وذلك مخالف لمبدأ الهوية ، وما يلزم منه محال يكون محالاً ، والثاني يلزم منه مضافاً إلى الترجيح بلا مرجح - في عودته مع احدهما دون الآخر ، والى ان لا يكون احدهما معاداً بتمامه - عدم امكان إعادة جميع الاجسام بأعيانها كما هو الدعي .

٢ - انه لو اكل كافر مؤمناً ، فاما ان يدخل النار فيلزم تعذيب المؤمن المطيع مع

الكافر العاصي ، واما ان يدخل الجنة فيأثم تنعم الكافر العاصي ، وان يكون شخص واحد كافراً معذباً ، ومؤمناً منعماً ، وذلك محال ، وما يلزم منه محال يكون محالاً ، واذن فالمعاد الجسدي غير ممكن ، ويقال لهذين الاعتراضين « شبهة الأكل والمأكول » .

١١٨ - ولا بد قبل الجواب على الاعتراضين من بيان امر ، هو ان جميع التحولات والتطورات الجوهرية كتحول التراب مثلاً الى نطفة ، والنطفة الى علقة ، والعلقة الى مضغة ، والمضغة الى عظام ولحم ، وإلى خلق آخر ، وإلى ميت ، وإلى تراب ، ليست تحول الصورة الترابية الى الصورة المنوية ، ولا صورة العلقية ، وهكذا ، وانما ذلك ان المادة الترابية خلعت صورتها الترابية التي كانت متلبسة بها في الزمان الاول ، ولبست الصورة المنوية في الزمان الثاني وخلعت الصورة المنوية التي كانت متلبسة بها في الزمان الاول ، ولبست الصورة العلقية في الزمان الثاني ، وهكذا ، ذلك ان تحول صورة الى صورة معناه انقلاب حقيقة الى حقيقة ، وذلك محال لان كل حقيقة لا تكون حقيقة غيرها إذ الشيء هو نفسه لا غيره ، وإلا لزم المخالفة لمبدأ الهوية ، فكل صورة من الصور لا تتحول الى غيرها ولا تقلب اليه وتأباه ، ولا تتقبله ، والا لأمكن ان تلبس كل صورة صورة اخرى ، ولا تبقى حاجة الى المادة ، وكذلك إذا صار الأبيض اسود ، وهكذا ، وهي محفوظة في مرتبتها عند تحول المادة من صورة الى صورة بنحو التطور ، والمتعاقب ، والصور المتتابعة في جميع التطورات ، متفرقات متعاقبات في عالم الزمان ، ولكنها مجتمعات في عالم الدهر الذي هو مجتمع المفارقات كالعقول ، والمجردات كالنفوس ، والصور النوعية التي تتوالى على المادة بنحو التطور ، ذلك ان المتفرقات في عالم الزمان مجتمعات في عالم الدهر ، وبعد ذلك فالجواب على الاعتراضين :

اولاً : ان بدن المأكول من حيث صورته اللحمية الخاصة به لا يصير غذاء للأكل ، حتى يقال انه يعاد مع الأكل او المأكول وهكذا ، وتأنم اللوازم الباطلة ، وانما الذي يصير جزءاً منه هو مادته اللحمية ، كما ان بدن المؤمن بصورته الخاصة به لا يصير

يدنا للكافر ، حتى يقال انه يلزم تنعم الكافر - لو دخل الجنة ، او تعذيب المؤمن المطيع لو دخل النار ، بل كل صورة تبقى لصاحبها ، ولا تقبل غيرها ، ولا تعاد إلا معه ، لا مع غيره .

١١٩ - وبالاختصار بدن المأكول بصورته لا يصير غذاء للاكل ، حتى يقال انه يعاد معه ، او مع الآكل ، او لا هذا ولا ذلك ، وتلزم اللوازم الباطلة .

ثانياً : ان بدنية البدن وتشخصه بنفسه ، لا بمادته البدنية ، ولذا يكون واحداً بالرغم من تطوراته المختلفة من حال كونه جنينا ، وصفر وكبر ، وشباب ، وكهولة ، وهرم ، وما الى ذلك ، وما ذاك الا لأن نفسه واحدة .

١٢٠ - وقد اجيب عن الاعتراضين غير ما ذكر يوحين :

١ - ما اجاب به « صدر المتألهين » « في الاسفار » ، ومحصله ان تشخص كل انسان بنفسه ، لا ببدنه ، وبدنية البدن بتعلق النفس به ، كما ان نفسية النفس بتعلقها بالبدن ، فلا يلزم من كون بدن زيد معاداً - مثلاً ان يكون الجسم الذي صار مأكولاً لسبع ، وانسان آخر معاداً - حتى تلزم اللوازم الباطلة ، بل كلما تعلقته بنفسه فهو بدنه .

١٢١ - ويعترض عليه ان الصحيح كما سبق ان الجسم الذي كان في دار الدنيا بعينه هو المعاد بعنصرته ، لا جسم آخر مثله ، ولا مثاله الصوري المجرد ، فالجواب بذلك غير صحيح .

٢ - ما اجاب به المحققون من المتكلمين هو ان المعاد هو الاجزاء الاصلية في الانسان التي تبقى من اول عمره الى آخره ، وهي اجزاء لا تتجزأ في علم القادر المختار ، وهي تتفرق بالموت واعادتها جمعها ، لا الاجزاء الفضلية التي تقضى بالتحلل ، وتتجدد ببديل ما يتحلل ، والمأكول الذي صار جزءاً من بدن الآكل هو الاجزاء الفضلية ، فلا تجب اعادتها في الآكل كما ان الاجزاء الفضلية لا تعاد في المأكول ايضاً ، وانما تعاد الاجزاء الاصلية .

١٢٢ - وبالاختصار اجزاء الانسان المأكول - أصلية وفضلية - فضلية للانسان
«الآكل» ، فلا تعاد معه ، وانما تعاد مع المأكول منها الاجزاء الاصلية له بعد ان ترد اليه ،
فكل من الآكل والمأكول يعاد مع أجزائه الاصلية لا الفضلية ، فلا يكون المعاد الجسماني
بمتمتعاً .

١٢٣ - ويعترض عليه :

أولاً : ان المعاد هو الجسم بكامله ، لا بالأجزاء الاصلية منه للأدلة السابقة .

ثانياً : انه لا دليل يدل على ان المعاد هو الاجزاء الاصلية ، دون سواها .

ثالثاً : ان ذلك مبني على ان شيئاً الشيء بمادته لا بصورته ، وقد تقدم بطلان ذلك :

٣ - الجواب بأن طينته التي خلق منها باقية لا تقنى ، ولا تصير ما كولا للأكل كما
روى عن الصادق «ع» ، انه سئل عن الميت يبلى جسده ؟ قال نعم « حتى لا يبقى لحم ولا
عظم إلا طينته التي خلق منها ، فانها لا تبلى تبقى في القبر مستديرة حتى يخلق منها كما خلق
أول مرة .

١٢٤ - ويعترض على ذلك :

أولاً : ان ذلك لا يدفع الشبهة - فيما إذا فرض ان التربة التي خلق منها صارت غذاء
«الآكل» ، وصار الغذاء مادة لنطفة تولد منها شخص آخر بعده ، فالتربة تكون اصلاً بالنسبة
الى الشخص الآخر أيضاً ، لكونه مخلوقاً منها ، فاذا مات الشخص الثاني ، وفي جسده ،
وبقيت تربته ، وهي اصل للبدن الأول فيلزم ان يكون الاعتراض بلا جواب ، لأن
التربة هي أجزاء اصلية للبدن الأول ، والبدن الثاني ، فلا يصح الجواب بإعادة الأجزاء
الاصلية .

ثانياً ان الحديث لا يدل على المدعى ، اذ ان معناه ان الله يخلق من طينته التي خلق
منها جسمه كاملاً ، ويعاد بعينه ، لا بأجزائه الاصلية ، بل ولولم تمد جميع الاجزاء
الاصلية ، والفضلية ، ويدل على ذلك مضافاً إلى ما تقدم في خصوص المقام ما رواه
« الشيخ الطبرسي عن هشام بن الحكم عن الصادق «ع» انه قال زنديق له أنى البدن بالبعث

والبدن قد بلي ، والأعضاء قد تفرقت ، فعضو من بلد تأكله سباعها ، وعضو من أخرى. تمرقه هوامها ، وعضو قد صار تراباً يبنى به مع الطين حائطاً » ؟ ، قال « الروح مقيمة في مكانها روح المحسنين في ضياء وفسحة ، وروح المسيء في ضيق وظلمة ، والبدن يصير تراباً منه خلق ، وما تغذت به السباع او الهوام في اجوافها بما أكلته ومزقته ، كل ذلك في التراب محفوظ عند من لا يغرب عنه مثقال ذرة في ظلمات الارض ، ويعلم عدد الاشياء ووزنها ، وان تراب الروحانيين بمنزلة الذهب في التراب ، فاذا كان حين البعث مطرت الارض فارتبوا الارض ثم تمخض مخض السقاء ، فيصير تراب البشر كصير الذهب في التراب. إذا غسل في الماء والزبد في اللبن إذا مخض ، فيجتمع تراب كل قالب فينقل باذن الله إلى. حيث الروح قعود الصور باذن المصور كهيئتها ، وتلج الروح فيها فاذا قد استوى لا ينكر من نفسه شيئاً » ، فان ظاهر قوله لا ينكر من نفسه شيئاً - انه يعاد بكامله ، وجميع أعضاء جسمه ، ويعاد كما كان .

ثالثاً : ان ذلك مبني على ان شيئية الشيء بمادته ، لا بصورته ، وذلك باطل .

٣ - انه يلزم من المعاد الجسماني التناسخ وهو باطل ، وما يلزم منه باطل يكون باطلاً ، ذلك انه اذا اعيد الجسم وتعلقت به النفس فعناه حدوث بدن آخر تعلقت به النفس ، وهذا معنى التناسخ .

١٢٥ - والجواب عن ذلك بعد بيان أمرين :

١ - ان التناسخ بمعناه الاخص لدى الفلاسفة هو انتقال النفس من بدن انساني الى بدن انساني آخر ، وبمعناه الأم يطلق على انتقاله لبدن حيواني آخر ، ويسمى (مسخاً) ولبدن انساني آخر ، ويسمى (فسخاً) ، ولبدن جمادي آخر ، ويسمى (رسخاً) وهو بمعناه الأعم يكون بنحو الاتصال كطور الانسان في مراحلها الجمادية ، والنباتية ، والحيوانية ، وبنحو الانفصال كالانتقال النفس من بدن إلى بدن آخر ، ثم هو صوري انتقال من الأدنى الى الأعلى ، ونزولي انتقال من الأعلى الى الأسفل ، ثم هو ظهور الروح في بدن حي ، وانتقال إلى الامور المستعدة كالنطف ، وتمثل روح يجسد كما تمثل جبريل في صورة « دحية الكلبي » ، ومذهب التناسخ هو مذهب « يرداسف اليوناني » .

٢ - ان الحال من التناسخ هو انتقال النفس من بدن طبيعي إلى بدن طبيعي آخر منفصل عنه ، بأن يموت حيوان ، وتنتقل نفسه إلى حيوان آخر ، او غير حيوان سواء كان الانتقال من الأشرف الى الأخس - كانتقال روح انسان الى بدن قرد ، او من الأخس الى الأشرف كانتقال نفس قرد الى جسم انسان ، وذلك لوجهين :

١ - انه ثبت آنفاً انه ليس لبدن واحد إلا نفس واحدة بالوجدان ، إذ ان كل انسان يجد نفسه نفساً واحدة ، لا نفسين ، وعلى فرض التناسخ يلزم ذلك .

١٢٦ - ولرب معترض بأنه ربما يكون من لا علم له بذاته يجد نفسه خلاف ذلك ، وإذا تعلقت نفسان ببدن واحد تجد كل واحدة منها ذاتها واحدة ، ولا خبر لها عن غيرها .

١٢٧ - والجواب : ان قضية ان ليس لبدن واحد إلا نفس واحدة - قضية ضرورية ، وليس الغرض من تأييد الوجدان في ذلك إلا التنبية على ان كل انسان يجد ان مديريته ، والمتصرف فيه نفس واحدة ، لا الاستدلال .

٢ - انه ثبت بالدليل آنفاً ان عدد النفوس مساو لعدد الأبدان ، فلو تعلقت نفس ببدنين على سبيل التعاقب الذي هو معنى التناسخ لزم جواز تعلق نفسين ببدن واحد على سبيل الاجتماع ، وحينئذ يبطل التساوي ، ذلك ان كل مسبب يجب حدوثه عند وجود سببه الكافي لحدوثه ، فاذا وجد السبب الكافي لحدوث النفس في بدن بعد استعداده لإفاضتها عليه وجب حدوثها ، وإلا لزم تخلف المسبب عن سببه الكافي ، وذلك محال ، فلو تعلقت بالبدن مع النفس المدبرة نفس أخرى مستنسخة معها - لزم عدم تساوي النفوس والأبدان ، وقد ثبت ذلك .

٣ - ما ذكره « صدر المتألهين الشيرازي » في (الأسفار) ومحصله ان التركيب بين البدن والنفس تركيب اتحادي طبيعي ، وانها يتحدان بالقوة والفعلية ، والحركة الجوهرية في الأنواع ، فاذا صارت النفس في نوع من الأنواع بالفعل استحالت صيرورتها في قوته طارة أخرى ، كما استحالت صيرورة الحيوان بعد بلوغه الى تمام الحلقة نطفة ، لأن هذه الحركة جوهرية ذاتية يستحيل خلالها بقسر ، او طبع ، او ارادة ، او اتفاق ، فلو تعلقت نفس

مستنسخة من بدن ببدن آخر عند كونه جنيناً ، او غير ذلك لزم كون احدهما بالقوة والآخر بالفعل ، وكون الشيء بما هو بالفعل بالقوة ، والتركيب الطبيعي الاتحادي يستحيل بين امرين — احدهما بالفعل ، والآخر بالقوة .

١٢٨ — ويمترض عليه : ان ذلك مناف لقوله ان التركيب بين المادة والصورة اتحادي طبيعي — مع ان احدهما بالقوة والآخر بالفعل ، لأن المادة أمر بالقوة ، والصورة أمر بالفعل .

وبعد ذلك فالجواب على الاعتراض بالتناسخ :

اولا : ان التناسخ الذي يكون محالا هو انتقال النفس من بدن طبيعي إلى بدن طبيعي آخر — حيوانا كان ، او غير حيوان ، وفي المعاد الجسماني — الصحيح ان البدن الاخروي عين البدن الدنيوي ، وانه عنصري ، لا مثله ، ولا مثال له ، واذن فلا انتقال في ذلك فلا يكون تناسخ .

ثانياً : ان التناسخ الممتنع هو انتقال نفس من بدن الى بدن آخر يفايره في الدنيا حيواناً ، او غير حيوان .

١٢٩ — ويقال له التناسخ « الملكي » ، اما انتقال النفس من بدن دنيوي إلى بدن اخروي ، ويقال له التناسخ « الملكوتي » فليس بمتنع بل هو جائز عند جميع الامم التي تعتقد بالمعاد ، ولا دليل على استحالة .

١٣٠ — وذكر « الشيخ الطريحي » في مجمع البحرين ص ١٧٥ « قال بعض الافاضل قد يتوهم ان القول بتعلق الارواح بعد مفارقة أبدانها العنصرية ، بأشباح اخرى ، كما دلت عليه الاخبار قول بالتناسخ ، وهذا قوم مخيف لأن التناسخ الذي اطبق المسلمون على بطلانه هو تعلق الارواح بعد فراق اجسامها بأجسام اخرى في هذا العالم . مترددة في الاجسام العنصرية ، واما القول بتعلقها في عالم آخر بأبدان مثالية — مدة البرزخ حتى تقوم قيامتها الكبرى ، فتعود الى ابدانها الاولى فليس من التناسخ في شيء » ، وذكر في ص ١٩٤ في مادة نسخ « قال الفخر الرازي » نقل عنه ان المسلمين يقولون بحدوث الارواح وردها الى

الأبدان ، لا في هذا العالم ، والتناسخية يقولون بقدمها ووردها إليها في هذا العالم ، وينكرون
الآخرة ، والجنة ، والنار وإنما كفروا من هذا الإنكار .

٤ - انه كيف يكون الماد الجسماني وفي اي مكان تكون الجنة والنار ، مع ان الجنة
عرضها السموات والارض ، ذلك انها ان كانت فوق الفلك ، ففوق الفلك لا خلاء ، ولا
ملاء ، وان كانت في اطباق السموات ، فهي اطباق لا فرجة بينها ، وكذا اذا كانت في
امكنة العناصر إذ كيف يسعها ذلك ؟

١٣١ - والجواب على ذلك :

اولا : انا نختار انها فوق الفلك تحت العرش ، وهناك فضاء لا نهاية له ، والقول ان
فوق الفلك لا خلاء ، ولا ملاء لا دليل عليه ، ويؤيد ذلك ما ورد عن النبي (ص) انه قاله
« سقف الجنة عرش الرحمن » ، وبهذا اجاب الإمام الرضا (ع) كما نقل عنه عندما سئل
في مجلس المأمون العباسي ، اذا كان عرض الجنة السموات والارض ، فالان اين تكون ؟
فقال : « انها ليست في السموات ، ولا في الارض ، ولكنها فوق السموات والارض ،
وسقفها العرش » .

١٣٢ - اما النار فهي في السماء الرابعة ، كما ورد في كثير من الاخبار .

ثانياً : ان ذلك لو سلم فانه يتم في الدنيا ، اما يوم القيامة فان السموات تطوى ،
وتبدو الارض غير الارض ، وهناك عالم فسيح يسع الجنة والنار ، واكبر منها بما لا
لا يحصى .

وقد روى عن النبي (ص) انه سئل اذا كانت الجنة عرضاً كعرض السموات والارض ،
فأين تكون النار ؟ فأجاب بقوله « سبحانه الله إذا جاء النهار فأين الليل » ، ومعنى ذلك
ان القادر على خلق الجنة والنار - قادر على خلق مكان يسعها .

١٣٣ - وذكر الشيخ الطبرسي (ره) في مجمع البيان ص ٣٠٧ ط ايران عند تفسير قوله

تعالى « وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين » (١)
 ما نصه « ويسأل اذا كانت الجنة عرضها كعرض السموات والارض فأين تكون النار ؟
 فجوابه انه روى عن النبي (ص) انه سئل عن ذلك فقال « سبحانه الله اذا جاء النهار فأين
 الليل » ، وهذه معارضة فيها اسقاط المسألة بأن القادر على ان يذهب بالليل حيث شاء ،
 قادر على ان يخلق النهار حيث شاء ، ويسأل ايضاً فيقال اذا كانت الجنة في السماء فكيف
 يكون لها هذا العرض ؟ وجوابه قيل ان الجنة فوق السموات السبع تحت العرش عن انس
 بن مالك ، وعلى ان الجنة فوق السموات السبع ، والنار تحت الارضين السبع عن قتادة ،
 وقيل ان الله يريد من عرضها يوم القيامة ، فيكون المراد عرض السموات والارض يوم
 القيامة » .

١٣٤ - وقد اجاب « الشيخ هادي السبزواري » في حاشية منظومته ص ٣٤٨ بانصه
 « ودفعها واضح بما اسسنا فانها في طول هذا العالم الدنيوي ، لا في عرضه ، وفي باطن هذه
 النشأة الاولى الطبيعية ، لا في ظاهرها ، ومنزلتها من هذا العالم منزلة الفرخ من البيضة ،
 والجنين للثام من الرحم ، ويوجهها كالصورة المتامية من هذه الاجسام الطبيعية ، فان
 النوم اخو الموت » ، ومعنى ذلك ان الجنة والنار موجودتان في عالم النفس الذي هو عالم
 المفارقات النورانية المجردة عن المادة ، فلا تحتاجان الى مكان .

١٣٥ - ويعترض عليه ان هذا الجواب انما يدفع الاعتراض - بناء على مذهبه من
 المعاد الجسماني المثالي ، لا على ما هو الصحيح من اعادة الابدان العنصرية بعينها ، فالجواب
 بذلك غير صحيح .

٥ - ان جرم الارض محدود ومموج بالمساحة المعينة ، فلا يسمع الجنة والنار ، وسكانها
 اللامتناهية .

١٣٦ - والجواب : ما ذكر آنفاً من ان الجنة تحت العرش في فضاء لا يتناهي ، وان
 النار تبدأ من اول طبقات الارض الى آخرها ، وذلك فضاء لا يتناهي ايضاً .

(١) آية ١٣٣ آل عمران

١٣٧ - وقد اجاب « الشيخ هادى السبزواري » على الاعتراض بما محصولة ان الجنة والنار في عالم الآخرة ، واذا لوحظ عالماً تماماً فهو لا يحتاج في كل ما يحتاج اليه الى عالم آخر ، فلا تحتاجان الى عالم الطبيعة لافي مكانها ، ولا في زمانها والام يكن عالم الآخرة تماماً وذلك كما ان عالم الطبيعة - اذا لوحظ تماماً اى مشتملا على مكانه ، وزمانه ، ووضعه ، وجهته ، وجميع لوازمه ، اذ ان كل شيء بتمامه فهو لا يحتاج الى مكان وزمان ووضع وجهة ، وما الى ذلك ، وذلك انه ليس للمكان مكان ، ولا للزمان زمان ، ولا للوضع وضع ، وهكذا وذلك امور من عالم المنشآت اى الامور التي توجد لا من شيء لا المكونات التي توجد من شيء كما قال تعالى « نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون » (١) .

١٣٨ - ويمترض عليه ان ذلك يتم على مذهبه في المعاد الجسماني من انه صوري مثالي ، وهو غير صحيح كما سبق .

٦ - ان الاعادة للجسم اما بلا غرض او بفرض عائد الى الله ، او غرض عائد الى العبد هو إيلامه ، او التذادة ، او دفع الالم عنه ، وجميع اللوازم باطلة ، اما الاول فانه عبث لا يجوز على الحكيم تعالى ، واما الثاني فلأن الله هو الغني لا يحتاج الى غرض ، واما الثالث فانه ظلم لا يليق بالله تعالى ، ولا يجوز عليه ، واما الرابع فلأن اللذة دفع الالم فيلزم ان يؤلم العبد اولاً حتى يوصل اليه اللذة .

١٣٩ - مضافاً الى ان الالم امر عديمي لا يكون غاية حقيقية للمعاد ، واما الخامس فهو باطل ايضاً لانه يكفي فيه الابقاء على العدم ، فيبقى الالم بلا حاجة الي البعث فيكون البعث عبثاً - لا يجوز على الحكيم تعالى .

١٤٠ - والجواب على ذلك :

اولاً : ان للبعث غاية - هو ما اشار اليه تعالى بقوله « ليجزى الذين اساموا بما عملوا ويجزى الذين احسنوا بالحمى » (٢) ، ومعنى ذلك ان الفرض من الماد الجسماني جزاء الناس

(٢) آية ٣١ للنجم

(١) آية ٦٠-٦١ الواقعة

بأعمالهم ان خيراً فخيئراً ، وان شراً فشرأ وفق العدل ، لا الايلاء ، ولا الالتذاذ ، ولا دفع الألم ، وقد ذكرت الراى الصحيح في معنى الفرض من فعل الله - في بحث حكمة الله آتقاً .

ثانياً : ان الألم امر وجودى ، لا عديمى على الصحيح .

ثالثاً : ان العدم لا مانع من كونه غرضاً حقيقياً للفاعل ، ولا دليل على امتناع ذلك .

١٥٠ - وقد اجاب « الشيخ هادى السبزوارى » على ذلك في حاشية المنظومة ص ٣٤٨ بما نصه « ان الاعداء نفسها الايصال الى الغاية ، والفعل للايصال الى الغاية لا يحتاج الى ايصال آخر .

١٥١ - مضافاً الى ان المجازاة بالايصال الى الغاية ضرورية ليست في حدود الامكان - حتى تمل ، اذ ليست هي من قبيل مجازاة السلاطين - تكيلا لهم ، او تشفياً منهم ، بل من قبيل امر الطبيب بالاحتواء ، وتناول الدواء : فمن اطاع امره نجا ومن تمرد هلك ، وان الله لغني عن العالمين ، وما ذكر ان اللذة دفع الألم مشهور من (محمد بن زكريا) ، وهو قول خطايي ، بل مغالطي من باب اشتباه ما بالعرض بما هو بالذات ، اذ في بعض مواضع اللذة ثبوت وسلب ، وتحلية وتحلية ، واما لذة النظر الى الوجه الجميل من غير مسبوقية بالفرق ، وكذا استماع الصوت الحسن واشتياام الطبيب واستدافة الحلوى او لمس نعومة اليد من غير سبق الاشتيااق في الككل وجودات ، ولا دفع ألم فيها ؟ والحق تعالى اجمل من كل جميل ، واجل من كل جليل ، وهو اجل مبنهج بذاته ، وحقيقة الالتذاذ متحققة فيه ، وان كان لفظه توقيفياً ولا ألم ولا عدم ، وكذا في المجردات من العقول الكلية المتصلة بالحق تعالى ، واذا لم يكن المقصود دفع الألم ، فلا بقاء على العدم - الذى لم يكن شأن وجوده ، وعنايته بالممكن في الاول ، والآخر - لا وجه له :

١٥٢ - ويعترض عليه :

اولاً : ان الايصال الى الغاية فعل اختيارى ، وكل فعل اختيارى لا بد له من غرض ، وإلا لكان عبثاً ، وهو لا يجوز على الله تعالى ، فقوله الإعادة ايصال الى الغاية ، فلا تحتاج

الى غاية — غير صحيح .

ثانياً : ان قوله ان المجازاة بالايصال الى القاية ضرورية ليست في حدود الامكان حتى
تعطل — غير صحيح ، اذ لا دليل عليه ، ولان المجازاة ليست بذاتية للمعاد حتى لاتعطل ،
بل هي امر خارج عنه ، فالجواب بذلك غير صحيح ايضاً ، وهذا آخر ما اردت بحثه في
اصول الدين الاسلامي والمحمد لله أولاً وآخراً ، والصلاة على رسوله محمد خاتم رسله وافضل
انبيائه وآله الطاهرين .

الفهرس

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٣	مقدمة	٢٠	مولده
٤	الدين والاسلام	٣١	بمشته
٥	الفرق بين اصول الدين وفروعه	٢١	هجرتة
٥	الدين والايان في الاصطلاح الشرعي	٢١	عدد الانبياء والمرسلين
٦	معنى الايمان عند جمهور اهل السنة	٢٢	معنى النبي والرسول في الاصطلاح الشرعي
٧	الاسلام والايان في الاصطلاح الشرعي	٢٣	ألو العزم من الرسل
٩	استدلال الشيخ الطبرسي على ترادف الاسلام والايان	٢٣	معنى الإمامة
١٠	اعتراض الفخر الرازي على الاستدلال بالآيتين	٢٥	الإمامة ليست من اصول الدين
١١	جواب الامام الرازي على الاعتراض بالآية	٢٨	معنى المعاد
١١	اصول الدين وعددها	٢٩	اصول الدين عند جمهور اهل السنة
١٢	اصول الإسلام في الإصطلاح الشرعي	٢٩	معنى الأركان
١٥	اصول الاسلام عند جمهور اهل السنة	٣٠	ليس القدر خيره وشره من الله
١٥	منهـب الشيعة الامامية في اصول الدين	٣١	معنى الكسب عند الاشعري
١٥	معنى التوحيد	٣١	بطلان منهـب الجبر
١٦	معنى العدل	٣٣	أدلة الجبرية على صحة مذهبهـم
١٧	الظلم في الاصطلاح الشرعي	٤٠	لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين
١٨	العدل عند جمهور اهل السنة	٤١	معنى امر بين الامرين
١٨	العدل ليس اصلا مستقلا من اصول الدين	٤١	اصول الدين عند المعتزلة والزيدية والخوارج
١٩	معنى النبوة	٤٢	واهل الحديث
٢٠	نسب النبي محمد (ص)	٤٢	ليس العمل بالطاعات اصلا من اصول الإيمان والإسلام

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
٩٠ إثبات حدوث العالم زماناً	٤٣ استدلال المعتزلة على اعتبار العمل ركناً من	الايان	
٩١ بطلان المصادفة في حدوث العالم	٤٥ العمل ليس ركناً من الاسلام		
٩٣ أدلة وجود الله ووجوبه	٤٦ اصول الدين التي لا يكون إيمان بدونها		
١٠٠ توحيد الله في ذاته وصفاته	٤٨ معنى الاعتقاد المعتبر في اصول الدين		
١٠٢ توحيد الله في الالوهية	٥١ لا يجب الاقرار باللسان فيما عدا التوحيد		
١٠٦ التوحيد عند اهل السنة وجميع الصفاتية	والتبوة من اصول الدين		
واهل العدل	٥١ ليس التدين بما علم بالضرورة من الدين تفصيلاً		
١٠٦ نفي الحاجة عن الله	وعدم إنكاره اصلاً من اصول الاسلام او الايمان		
١٠٨ نفي محيلته للحوادث	٥٥ الصور المتصورة في إنكار ضروري الدين		
١٠٨ نفي التركيب عنه	٥٢ ضروري الدين وضروري المذهب		
١١٠ نفي الجسم عن الله	٥٨ وجوب التدين بأصول الدين يستلزم معرفتها.		
١١١ نفي الرؤية عنه	٦١ استقلال العقل بوجوب معرفة الله		
١١٤ أدلة الاشاعة على امكان رؤية الله	٦٢ جواب الاشاعة على الوجهين		
١١٧ عدله	٦٣ أدلة الاشاعة على وجوب معرفة الله شرعاً.		
١١٨ علمه	٦٤ استقلال العقل بمعرفة النبي		
١١٩ شبهات واجوبة	٦٥ عدم استقلال العقل بمعرفة الماد		
١٢٠ اجوبة الشبهات	٦٥ كفاية المعرفة التقليدية مع الجزم في اصول الدين		
١٢٢ كيف يعلم الله الاشياء قبل وجودها	٧١ أدلة حرمة النظر والاستدلال في معرفة		
١٢٥ قدرته	اصول الدين		
١٢٦ شبهات واجوبة	٧٧ لوازم اعتبار المعرفة النظرية في الايمان		
١٢٨ عموم قدرة الله لجميع الممكنات	٧٨ مقاييس إمكان الشيء ووجوبه وامتناعه		
١٢٩ حياته	٨٢ امتناع الدور والتسلسل ذات		
١٣١ إرادته	٨٣ حجية العقل والمعرفة		
١٣٣ إدراكه وسمعه وبصره	٨٥ التوحيد		
١٣٤ دليل الاشاعة على ما ذهبوا اليه في السمع	٨٦ حدوث العالم		
والبصر .	٨٦ حدوث العالم ذات		
١٣٤ شبهة وجواب .	٨٨ حدوث العالم زماناً		
١٣٦ قدمه وأزليته			

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١٣٧	كلامه وصدق	١٩٨	ما يظهر من كلام الغزالي
١٣٨	سبب الخلاف في معنى كلامه تعالى	١٩٩	ما يظهر من كلام كانت
١٤٢	سبب ذهب الأشاعرة إلى الكلام النفسي وأدلتهم على ذلك	٢٠٠	ما يظهر من كلام سينوز
١٤٦	ما يعارض به على مذهب أبي الحسن الأشعري وأتباعه	٢٠٠	ما يظهر من كلام داود هيوم
١٤٩	أدلة صفة التكلم لله بالمعنى الصحيح	٢٠٢	ما يعارض به على الغزالي
١٥٠	قدم كلامه وحدوثه	٢٠٤	ما يعارض به على سينوزا وكانت
١٥٣	استدلال الأشاعرة على قدم كلام الله	٢٠٦	ما يعارض به على داود هيوم
١٥٤	حكيمته في فعله	٢٠٧	شروط المعجزة
١٥٦	لطيفه ووجوبه عليه	٢٠٧	دلالة المعجزة على النبوة
١٥٨	توحيد الصفات مع الذات وبعضها مع بعض	٢٠٨	إنكار ابن رشد دلالة المعجزة الطبيعية على النبوة
١٥٩	عل الخلاف في وحدة الصفات مع الذات	٢١٠	دلالة المعجزة على النبوة للشاهد والغائب
١٦٣	دليل الأشاعرة على مذهبهم	٢١٢	سبب تنوع معاجز الأنبياء
١٦٥	أدلة الكرامية	٢١٣	المعجزة مؤسسة ومؤكدة
١٦٦	دليل المعتزلة على مذهبهم	٢١٣	إثبات نبوة النبي لا تنحصر بالمعجزة
١٦٧	النبوة	٢١٧	إثبات نبوة نبينا محمد
١٦٧	حاجة البشر إلى النبوة	٢٢٠	وجوه إعجاز القرآن
١٧٠	إمكان النبوة ووقوعها	٢٢٨	إعجاز القرآن في فصاحته وبلاغته
١٧١	وجوب النبوة	٢٢٩	إعجازه في أسلوبه
١٧٢	وجوب عصمة الأنبياء	٢٣١	إعجازه لأخباره بالغيب بما مضى
١٧٥	إمكان العصمة	٢٣١	إعجازه لأخباره بالغيب مما تكنه الضائير
١٧٥	عل الخلاف في العصمة	٢٣٥	إعجازه بما اشتمل عليه من تشريع وفلسفة دقيقة
١٨٤	عصمة نبينا محمد وأفضليته على سائر الأنبياء	٢٣٦	إعجازه لسلامته من الاختلاف
١٩٣	أفضليته على سائر الأنبياء	٢٣٦	إعجازه لسلامته من الزيادة والنقصان
١٩٤	المعجزة	٢٣٧	بطلان مذهب أن إعجاز القرآن بالصرقة
١٩٥	معنى المعجزة	٢٣٩	بطلان دليلي مذهب الصرقة
١٩٧	إمكان المعجزة	٢٤٠	معجزات محمد خير القرآن

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٢٤٦	معاجزه الفعلية التي لم تذكر في القرآن	٢٧٤	امتناع إعادة المدوم
٢٥٧	المعاد	٢٧٥	أدلة المجوزين إعادة المدوم
٢٥٧	معنى المعاد	٢٧٦	معنى الانسان
٢٥٨	إمكان المعاد ذاتا ووقوعاً	٢٧٨	التمييز والتشخيص
٢٦٠	أدلة سائر الأقوال والاعتراض عليها	٢٧٩	أدلة المذاهب في المعاد
٢٦٠	معنى الجسم وحقيقة الطبيعي منه	٢٨٢	وجوب وقوع المعاد جسماً وروحاً
٢٦١	معنى النفس	٢٨٥	كيف يكون المعاد الجسدي
٢٦٣	أدلة القول الأول	٢٩١	ما يعترض به على الحركة في الجوهر
٢٦٤	أدلة القول الثاني	٣٠٠	بطلان المذهب الأول والثاني
٢٦٧	بقاء النفس بعد موت البدن وحدوثها بمحدثه	٣٠٢	اعتراضات على المعاد الجسدي واجوبتها

اهم مصادر الكتاب

٢٤ الملل والنحل للشهرستاني	١ القرآن
٢٥ أسفار الشيخ صدر الدين الشيرازي	٢ الإشارات لابن سينا
٢٦ منظومة الشيخ السبزواري	٣ القوانين المحركة في اصول الفقه
٢٧ شرح الاسماء للسبزواري	٤ مقدمة ابن خلدون
٢٨ المبدأ والمعاد لصدر الدين الشيرازي	٥ قصة الفلسفة الحديثة
٢٩ الشفاء لابن سينا	٦ قصة الفلسفة اليونانية
٣٠ هداية الميبدى	٧ العقل في الاسلام
٣١ شرح التجريد للقوشجي	٨ الافلاطونية الحديثة
٣٢ كشف المراد للعلامة الحلي	٩ شرح التهج لابن ابي الحديد
٣٣ الدين والاسلام	١٠ نهج البلاغة للامام علي ع
للشيخ محمد حسين كاشف الغطاء	١١ السيرة لابن هشام
٣٤ مبادئ الايمان له	١٢ الانوار النعمانية
٣٥ جنة المأوى له	١٣ الكشكول للشيخ البهائي
٣٦ لسان الصديق للشيخ علي البحراني	١٤ مجمع البيان لابن الفضل الطبرسي
٣٧ شرح التجريد لعبد الرزاق اللاهيجي	١٥ التفسير الكبير للرازي
٣٨ السناء للعالم من بحار المجلسي	١٦ الكشاف للزخشري
٣٩ تهافت الفلاسفة للغزالي	١٧ تفسير البيضاوي
٤٠ تهافت التهافت لابن رشد	١٨ وفيات الاعيان لابن خلكان
٤١ قواعد القواعد للغزالي	١٩ رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده
٤٢ الكشف عن مناهج الادلة لابن رشد	٢٠ شرح الطوالع في الكلام
٤٣ صحيح البخاري	٢١ أوائل المقالات للشيخ المفيد
٤٤ صحيح مسلم	٢٢ شرح عقائد الصدوق للمفيد
٤٥ عقائد الصدوق	٢٣ النكت الاعتقادية للمفيد

٤٦	امالي الصدوق	٥٤	مجمع البحرين
٤٧	اصول الكافي		للشيخ فخر الدين الطريحي
٤٨	المدخل الى الفلسفة	٥٥	مصباح المنير في اللغة للفيومي
٤٩	تاريخ الفلسفة اليونانية	٥٦	رسائل الشيخ مرتضى الانصاري
٥٠	رسالة اخوان الصفا	٥٧	كفاية الشيخ كاظم الخراساني
٥١	تاريخ ابن خلدون للسيد الشريف	٥٨	حاشية الميرزا موسى على الرسائل
٥٢	شرح المواقف ومقدمته	٥٩	حاشية الامتيازي على الرسائل
٥٣	مستدرک نهج البلاغة	٦٠	تعليقة على رسالة التوحيد
	للشيخ هادي كاشف الغطاء		للسيد رشيد رضا

جدول الخطأ والصواب

ص	س	خطأ	صواب	ص	س	خطأ	صواب
٧	١٥	الصحة الصحة	الصحة	٩٥	١٦	لا بمعنى تساوى	بمعنى تساوى
٧	٢٠	من الاحمال	من الاحمال	٩٧	١٨	التسلسل والدور	التسلسل والدور
٨	٢٢	إذ تفيد	إذ يفيد	١٠٩	١٧	لون تركيب	لو تركيب
١٢	٨	افحسبتم	افحسبتم	١٠٩	٢١	تحتاج بعض	يحتاج بعض
١٣	٦	أله	وسأله	١١٠	٢	تركب منها	تركب منها
١٤	٢	الاخروية	الاخروية	١١٠	٨	يستلزم	يستلزم
١٨	٢٦	كرر ذكر اسم الشهرستاني ووفاته	كرر ذكر اسم الشهرستاني ووفاته	١١٣	٣	ويقرب بذلك	ويقرب ذلك
		لذكره سابقاً		١١٣	٢٠	عدم إمكان إمكان	عدم إمكان
٢٤	١	القوشجي	القوشجي	١١٦	١٢	تجريد الكلام	تجريد الاعتقاد
٢٧	١	مثل غدا	مثل هذا	١١٧	١١	في ما ذكر	فيما ذكر
٢٨	١٨	يعفور	يعفور	١٤٣	١٧	والتأمر	والتأمر
٣٥	٦	لولو كان	لو كان	١٤٥	١٧	في نفسي كلاما	في نفسي كلام
٣٥	٢٤	أخبرنا	أخبرنا	١٥٧	١٢	لا يستقل	لا يستقل
٣٦	١٧	بصير	بصير	١٦١	٢٣	ترجيد	توحيد
٤١	١٦	المقصية	المقصية	١٦٢	٦	ناقص	ناقص
٤٦	٢٣	لزم	يلزم	١٦٢	١٦	لكونها	لكونها
٦٤	٥	مقادفا	مقادما	١٧٤	١٦	يست	ليست
٨٨	٨	ي في زمان	أي في زمان	١٧٥	٣	لخفية	لخفية
٨٨	٩	بعدن يكن	بعد أن يكن	١٧٥	١٥	انصرافها	انصرافها
٨٩	٢٤	تجريد الكلام	تجريد الاعتقاد	١٨٠	١٩	أو ذلك	وذلك
٩٠	٢٤	الحركة الحركة	الحركة	١٨٣	١	لموضوعة اصلا	لموضوعة اصلا
٩٠	٢٢	٧	٢	١٧٥	١٤	وتتفر الناس	ويتفر الناس
٩١	٢٤	ديقراطس	ديقراطس	١٩٢	٧	من سقبه	من سقبه
٩٤	٨	لي لاول	إلى الاول	١٩٥	١٢	الصاور عن	الصادر عن

ص	ص	خطأ	صواب	ص	ص	خطأ	صواب
١٤	١٩٦	عراء	عوراء	٢١	٢٧٢	بن بالويه	بن بابويه
١١	١٩٩	ولس له	وليس له	١٦	٢٧٣	إليه	فلا يصار إليه
١٥	٢٠٠	إرادته	إرادة	٢٣	٢٨٠	إلى إلى وجهه	إلى وجهه
٨	٢١٤	بين الوقى	بين الرقي	٤	٢٨٥	وتفرق اجزاءه	وتفرق اجزائه
٢٠	٢١٤	لديهم سواها	لديهم سواها	٦	٢٨٧	الاصلبة	الاصلية
١١	٢١٦	لا تحصل التواتر	لا يحصل التواتر	٢	٢٩٠	الفيلسوف	الفيلسوف
١	٢٢٣	بترابطها	بترابطها	١٧	٢٩٠	تري ساكنة	برى ساكنة
٧	٢٢٨	المستقبل الآتي	المستقبل الآتي	١٥	٢٩٩	عمن من مات	عمن مات
١٨	٢٢٩	وما صيوت	ما صيوت	٢٢	٣٠٣	جزء منه	جزءاً منه
١٥	٢٣٠	فهل رأيتموه نطق بالشعر قط؟	فهل رأيتموه نطق بالشعر قط؟	٢١	٢١٢	ويفترض عليه	ويفترض عليه
		فهل رأيتم عليه شيئاً من ذلك	فهل رأيتم عليه شيئاً من ذلك	٤١	٣١٩	قواعد القواعد للغزالي	قواعد القواعد للغزالي
		انه ينطق بشعر قط ؟	انه ينطق بشعر قط ؟			المقائد للغزالي	المقائد للغزالي
١٧	٢٣٠	من هو ؟	ما هو .			وقد وقع خطأ في آخر الكتاب برقم ٢١٦ /	وقد وقع خطأ في آخر الكتاب برقم ٢١٦ /
٩	٢٤٤	ولم يعتقدوا بذلك ولم يفتنوا بذلك	ولم يعتقدوا بذلك ولم يفتنوا بذلك	٢٢٠ / ٢١٧	٣٢٠ / ٣١٧ / ٣١٦	ومصححه	ومصححه

هذا الكتاب

يبحث في بيان معنى الدين والاسلام ، وفي معنى الايمان والاسلام ، وفي اركان كل منها على جميع المذاهب الاسلامية ، وفي ادلة وجود الله ، ووجوبه ، وتوحيده ، وفي صفاته الثبوتية ، والسلبية ، وفي توحيد الصفات مع الذات ، وفي مسألة الجبر والتفويض ، والامر بين امرين ، وفي مسألة حدوث العالم ، وبطلان القول بالمصادفة في وجوده وفي نظرية الحركة في الجوهر وفي حاجة البشر الى النبوة العامة ، وفي عصمة الانبياء ، وفي المعجزة ودلائلها على النبوة ، وفي معاجز خاتم الانبياء وانصليته على سائر الانبياء ، وفي المعاد ، وفي كل ما يلزم لذلك من نظريات فلسفية كاستحالة إعادة المعدم ، ومعنى الانسان والجسم الطبيعي وتجرد النفس وخلودها ، الى غير ذلك من الامور التي يتوقف عليها بحث العقيدة الاسلامية بحثاً مبسطاً .

التمن ه ليرات لبنانية او ما يماثلها

Bibliotheca Alexandrina



0233615